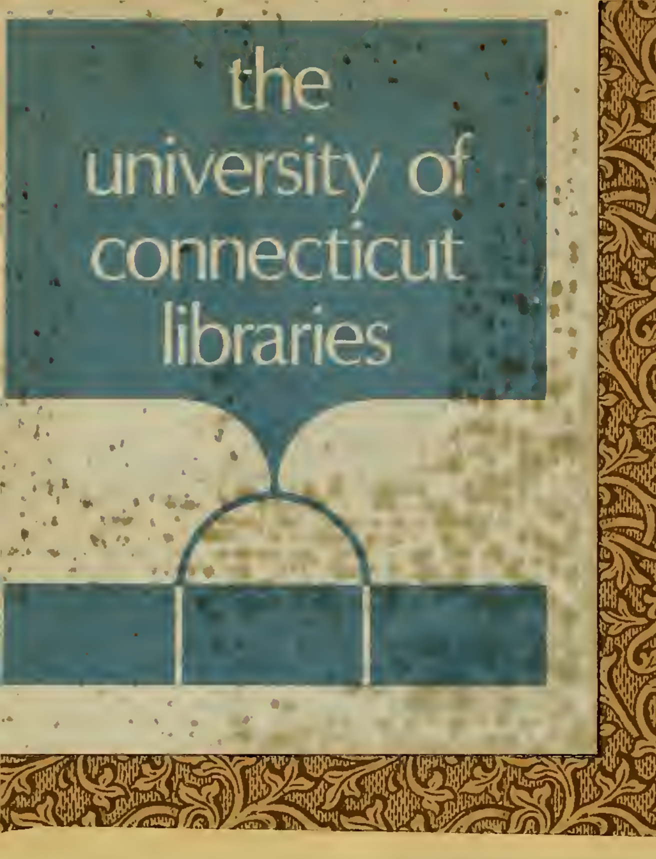
Der geniale Mensch

von

Hermann Türck

I. Künstlerisches Geniessen.
II. Philosophisches Streben.
III. Praktisches Verhalten. Gott und Welt.
IV. Shakespeares Hamlet.
V. Goethes Faust.
VI. Byrons Manfred.
VII. Schopenhauer und Spinoza.
VIII. Christus und Buddha.
IX. Alexander, Cäsar, Napoleon.
X. Darwin und Lombroso.
XI. Stirner, Nietzsche und Ibsen.
XII. Schlussbetrachtung.

Sechste verbesserte Auflage


the
university of
connecticut
libraries



Schiller

Der geniale Mensch.



Der geniale Mensch

von

Hermann Türck.

Sechste verbesserte Auflage.



Berlin 1903.
Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Meiner verewigten Mutter

mit ihrem Herzen voll inniger Liebe für alles Geschaffene

gewidmet.



Vorwort zur sechsten Auflage.

Die neue Auflage verschaffte mir die erwünschte Gelegenheit, den Text wieder sorgfältig durchzugehen und einige, wenn auch nur geringfügige Verbesserungen anzubringen. Mit Rücksicht auf die Bedenken des Verlegers mußte ich diesmal von einer abermaligen Vermehrung des Textes absehen und infolgedessen auch auf eine ausführliche Darstellung meiner inzwischen gefundenen Erklärung des Pandora-Mythus verzichten. Hier nur ein kurzer Hinweis darauf. Dieser Mythus, wie ihn Hesiod in seiner Schrift „Werke und Tage" erzählt, bietet nämlich eine merkwürdige Bestätigung des Grundgedankens, von dem ich in diesem Buche im Anschluß an Goethes und Schopenhauers Definition des Genies ausgegangen bin, und auf den sich alle meine Betrachtungen immer wieder zurückbeziehen, des Grundgedankens nämlich, daß nur der Mensch göttlich, schöpferisch, genial sich zu betätigen vermag, der sich rein sachlich, objektiv verhält, sich völlig auf seinen Gegenstand konzentriert und sich in seinem vertieften Interesse, seiner wahren Liebe zur Sache durch keine subjektive, persönliche Rücksicht, weder durch lockende noch drohende Momente, weder durch Hoffnung noch durch Furcht ablenken läßt. Genau dem entsprechend findet nun der Pandora-Mythus (und — nur in anderer Einkleidung — auch der Sündenfall-Mythus der Genesis) das Göttliche im Menschen in seiner Fähigkeit, sich innerlich von

dem Unterschied von Gut und Übel und damit von persönlich beschränkter Rücksichtnahme auf das, was ihn mit Hoffnung oder Furcht erfüllen könnte, zu befreien und so unbeirrt von den Lockungen und Schrecknissen des Lebens, mit „vollkommenster Objektivität“ oder Sachlichkeit in seinem Gegenstand aufzugehen. Der Pandora-Mythus erzählt nämlich, um dies hier ganz kurz wenigstens anzudeuten, daß Prometheus die Menschen in einem so glückseligen, leidlosen Zustand geschaffen habe, daß dadurch der Neid der Götter erweckt wurde. Als Prometheus dazu noch das schöpferische Kräfte verleihende himmlische Feuer den Menschen brachte, war das Maß zum Überlaufen voll. Die Menschen sollten nun wieder zu ungöttlichen Wesen herabgedrückt werden, und zu dem Zweck sandte Zeus die Pandora, das den Mann bestrickende und ihn seine Abhängigkeit, seine Ungöttlichkeit fühlen machende Weib zur Erde, gleichzeitig mit einem großen Gefäß, das, fest verschlossen, alle die Übel enthielt, von denen die bis dahin auch äußerlich gottähnliche Menschheit verschont geblieben war. Im Hause des Epimetheus, des Toren, der sie freudig willkommen hieß, öffnete sie den Deckel des Unheilsgefäßes, und nun stürmten all die unzähligen Übel heraus und beherrschen seitdem die Menschheit. Als Pandora aber etwas zu hastig den Deckel des Gefäßes wieder zuwarf, da blieb zum größten Glück für die Menschheit das schlimmste aller Übel darin gefangen, die Elpis, die innere Haltlosigkeit, das elende Hin- und Her-Schwanken zwischen Hoffnung und Furcht. Wäre auch dieses Übel frei geworden und hätte seine ganze Macht entfaltet, so wäre die letzte Spur des Göttlichen im Menschen verwischt und er nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich zum elenden Wurm, zum Tier herabgedrückt worden. So aber ist der Mensch nur äußerlich rettungslos dem Geschick verfallen, während er sich innerlich darüber zu erheben und in göttlicher Weise, eigenen Ideen folgend, schöpferisch zu empfinden, zu denken und zu handeln vermag, un-

beeinflußt durch persönlich beschränkte Rücksicht auf lockende Güter und schreckende Übel, auf das, was seine Seele hoffen und fürchten macht und damit aus ihrem Gleichgewichte bringt. Es sei hier noch auf meine beiden gleichbetitelten Artikel „Pandora- und Sündenfall-Mythus" in der „Jenaischen Zeitung" vom 26. Oktober 1901 und „Politisch-anthropologischen Revue" (I, 3), ferner auf meinen Artikel „Neue Spinoza-Elemente in Goethes Faust" in der „Kultur" (I, 2) verwiesen. In „Bühne und Welt" habe ich in letzter Zeit Aufsätze über „Shakespeares Hamlet" (IV, 7—9) und Ibsens „Gespenster" (V, 1—2) veröffentlicht. Im Verlage von Otto Elsner, Berlin, sind 1902 meine gesammelten Hamlet-Studien unter dem Titel „Hamlet ein Genie," sowie die dritte Auflage meiner Schrift „Eine neue Faust-Erklärung" erschienen, ferner in Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin 1903, eine von mir durchgesehene und verbesserte Ausgabe der Ludwig Seegerschen Übersetzung von Shakespeares „Hamlet".

Jena, Juli 1903.

Vorwort zur fünften Auflage.

Mit freundlicher Bewilligung der Herausgeber von „Bühne und Welt" sind meine dort zuerst erschienenen Abhandlungen über Ibsens „Wenn wir Toten erwachen", „Brand" und „John Gabriel Borkman" hier mit einigen Veränderungen abgedruckt, um die Auffassung Ibsens als eines antisophischen Dichters noch näher zu begründen. Kleinere Zusätze haben auch die Vorlesungen über Hamlet und Christus erhalten, wobei ich Gelegenheit hatte, mich in aller Kürze mit Friedrich Paulsen unter Benutzung

meiner Besprechung seines Buches im „Literarischen Central-blatt“ vom 22. Dezember 1900, ferner mit Adolf Harnack und Paul Wernle auseinanderzusetzen. Meine Faust-Erklärung, ins-besondere die neue Auffassung von Faust's Ende ist von Richard Maria Werner im „Türmer“ August 1900 sehr freundlich be-urteilt und von Ferdinand Gregori seiner Darstellung im Berliner Schiller-Theater mit ungewöhnlich großem Erfolg beim Publikum und bei der Kritik zu Grunde gelegt worden. Über Josef Kainz schrieb mir Gregori am 21. Mai 1899: „Ich war gestern bei ihm. Er war geradezu begeistert von Ihrer Definition des Genies und vor allem von Ihrem Christus-Buddha-Artikel. Er wird sich auch klar machen, wie man Ihren Hamlet auf der Bühne darstellen kann, verspricht sich allerdings nicht den ge-ringsten Erfolg beim Publikum davon, das an Ihre Auffassung nicht hinanreichen kann.“ In der Tat stellte Kainz den Tag darauf den Hamlet — es war das letzte Mal, daß er ihn in Berlin spielte — ganz nach meiner Auffassung dar und erzielte damit gegen seine Voraussage die tiefste Wirkung. Kollegen von ihm erklärten mir, sie hätten ihn noch nie mit diesem hinreißenden Feuer spielen sehen. Besonders gewaltig wirkte jetzt die Szene im Gemach der Mutter. Ergänzungen zu dem in den Vor-lesungen über „Hamlet“ und „Faust“ Gesagten finden sich in meinen Abhandlungen über „Das Alter Hamlets“ im Shakespeare-Jahr-buch 1900, über „Die Bedeutung der Magie und Sorge in Goethes Faust“ im Goethe-Jahrbuch 1900, sowie in meiner Ende Januar 1901 erschienenen und jetzt in zweiter vermehrter Auf-lage vorliegenden Schrift „Eine neue Faust-Erklärung.“

Vorwort zur vierten Auflage.

Auch die letzte Auflage ist in kurzer Zeit, innerhalb eines Jahres, vergriffen worden, so daß ich wieder Gelegenheit hatte, an einigen Stellen den Ausdruck zu verbessern und zu den Vorlesungen über Faust und Christus Ergänzungen zu bringen. Durch Bielschowsky, dem ausgezeichneten Goethe-Biographen, bin ich inzwischen gelegentlich eines Gespräches auf eine Stelle in „Sulpiz Boisserée“ (Stuttgart 1862) Band I, Seite 286 f. über Goethes philosophische Entwicklung aufmerksam gemacht worden, die geeignet ist, meine Erklärung der Erblindung Fausts und der Beziehung der Sorge zum Genie noch verständlicher und einleuchtender zu machen. Aus dem Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer habe ich weitere Folgerungen gezogen und im Zusammenhang damit auch jene merkwürdige Stelle (Matthäus 21,25. Markus 11,30. Lukas 20,4.) zu erklären versucht, in der Jesus, nach seiner Vollmacht gefragt, mit einer Gegenfrage nach dem Wert der Johannes-Taufe antwortet.

Nachträglich habe ich noch erfahren, daß ein vortrefflicher und sehr beliebter Schauspieler, Ferdinand Gregori, sich meine Auffassung Hamlets ganz zu eigen gemacht und sie schon im Jahre 1894 im Stadttheater zu Barmen, dann später in Berlin im Deutschen Theater und zuletzt im Schiller-Theater mit sehr gutem Erfolg zur Darstellung zu bringen versucht hat. Gregori hat darüber auch einen Vortrag gehalten, der dann veröffentlicht wurde: „Shakespeares Hamlet im Lichte einer neuen Darstellung“ (Barmen 1894). Auf meine Anfrage, ob er auch jetzt noch daran festhalte, antwortete mir Gregori: „Ich glaube, wenn man sich einmal in Ihre Beweisführung vertieft hat, wie ich's

damals getan, so kann man nicht mehr davon loskommen. Ich wenigstens bin von der Richtigkeit Ihrer Ansichten und Ausführungen heute noch genau so fest überzeugt wie im Jahre 1893." Auch Otto Sommerstorff, der seit fast zehn Jahren schon meiner Hamlet-Erklärung durchaus sympathisch gegenübersteht, schrieb mir auf meine Frage, wie er jetzt darüber denke: „Meine Hamletempfindung und Auffassung ist natürlich dieselbe geblieben und darum bin ich mit Gregoris Ausführungen im wesentlichen vollkommen einverstanden." Josef Kainz steht noch unter dem Einfluß Werders, neigt aber jetzt auch mehr zu meiner Auffassung Hamlets als Genie hin.

Vorwort zur dritten Auflage.

Die vorliegenden Skizzen haben eine unerwartet günstige Aufnahme gefunden. Nicht nur sind in kaum achtzehn Monaten die beiden ersten Auflagen bis auf das letzte Exemplar vergriffen worden, so daß das Buch bereits seit einiger Zeit auf antiquarischem Wege gesucht wird, es hat auch nicht an freundlicher Zustimmung und Anerkennung gefehlt, sowie an der Ermunterung, auf dem beschrittenen Wege weiter zu gehen. Ich bin dafür von Herzen dankbar.

Während in der zweiten Auflage nur an verschiedenen Stellen der Ausdruck verbessert wurde, ist die dritte Auflage stark vermehrt und um einige neue Studien bereichert worden. Besonderes Gewicht lege ich auf die Erklärung des Verhältnisses von Genie und Sorge im „Faust", sowie ferner auf die Darlegung der inneren Entwicklung Jesu, seines Verhältnisses zu

Johannes dem Täufer und der Parallele mit der innern Entwicklung Buddhas. Als Ergänzung zur Vorlesung über das religiöse Übermenschentum Christi und Buddhas ist die neue Vorlesung über „Das weltliche Übermenschentum Alexanders, Cäsars, Napoleons" hinzugekommen. Die Vorlesung über Stirner, Nietzsche und Ibsen ist durch eine größere Abhandlung über Nietzsche vermehrt worden, die sich im wesentlichen mit dem Hauptteil meiner Schrift „Friedrich Nietzsche und seine philosophischen Irrwege" deckt. Ferner sind noch der Anhang „Gott und Welt" aus dem „Wesen des Genies", die Hamlet-Erklärung und die Polemik gegen Lombroso ergänzt worden. Das Ende bildet eine kurze Schlußbetrachtung.

Vorwort zur ersten Auflage.

Die folgenden Vorlesungen sind nur als Skizzen zu betrachten, nicht als ausgeführte Gemälde. Es lag mir vor allem daran, gewisse fundamental wichtige und mir seit mehr als zwei Decennien lieb gewordene Gedankengänge mit aller möglichen Deutlichkeit an einzelnen Beispielen darzulegen. Die weitere Ausführung bleibt einer Reihe von Arbeiten vorbehalten, die, soweit meine Kraft ausreicht, nach einander folgen sollen.

Sind es aber auch nur Skizzen, so ist doch nicht der Begriff des Oberflächlichen damit zu verbinden; denn die ihnen zu Grunde liegenden Gedanken stammen aus einem innern Erleben, aus einem vieljährigen Kämpfen und Ringen. Ich habe sie immer und immer wieder geprüft, bis ich zu der Überzeugung

gelangte, daß die anfängliche Intuition auch einer nüchternen Kritik stand zu halten vermag.

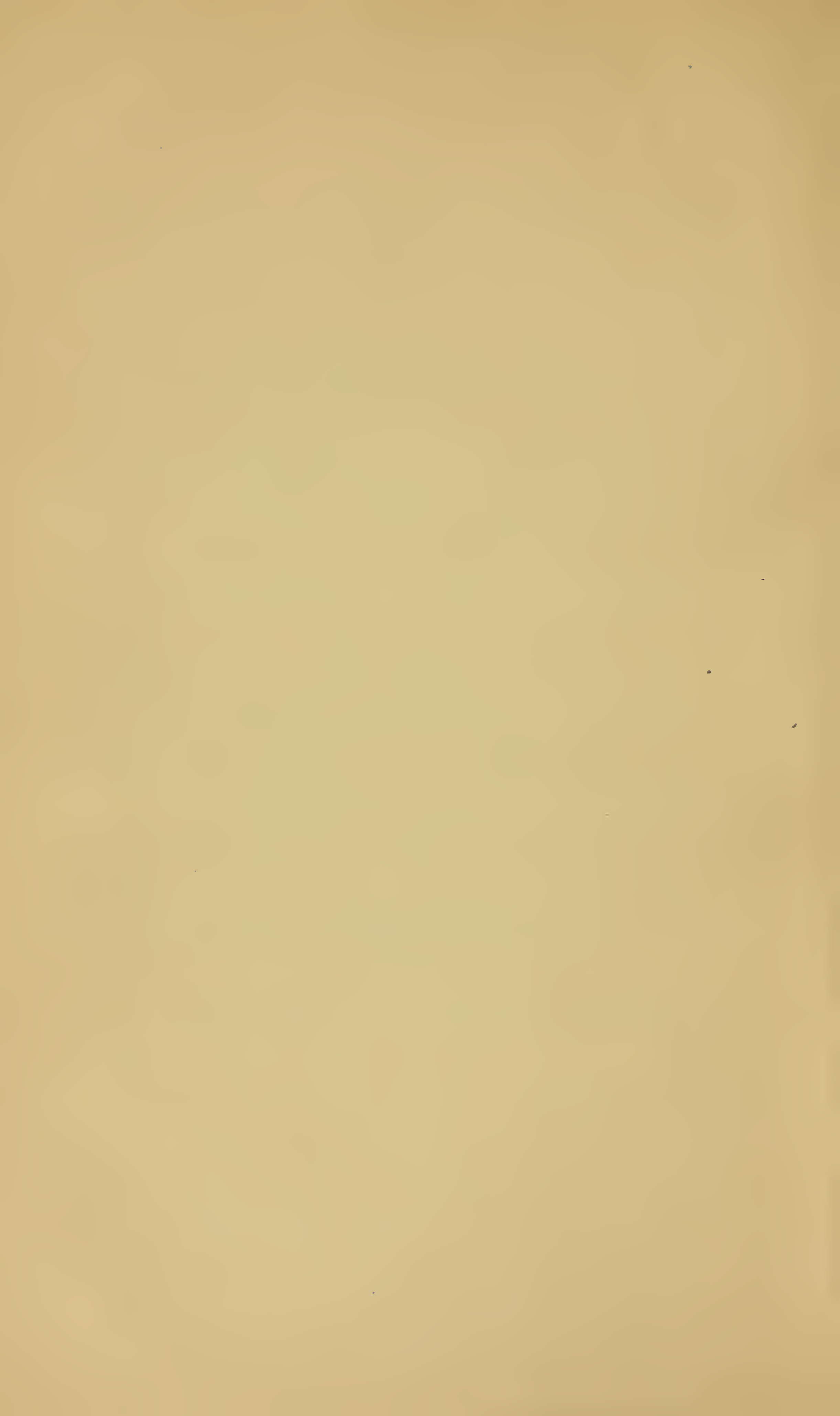
So sind es z. B. jetzt zwanzig Jahre her, daß mir als Zwanzigjährigem an einem Wort Christi und im Anschluß an eigene innere Erlebnisse der Charakter Hamlets sich offenbarte, und heute habe ich die Freude zu sehen, daß die von mir vor sechs und acht Jahren in Vorträgen und Schriften vertretenen Ansichten über Shakespeares tiefsinnigste Tragödie sich mehr und mehr Bahn brechen und in den neuesten Arbeiten über diesen Gegenstand, in Georg Brandes' „William Shakespeare" wie in Kuno Fischers „Shakespeares Hamlet", bei jenem mit, bei diesem ohne Nennung meines Namens, mit mehr oder weniger wesentlichen Veränderungen als richtig angenommen resp. in weitgehender Weise benutzt werden, nachdem sich schon vorher Theodor Lipps in den „Philosophischen Monatsheften" im großen und ganzen dafür erklärt hatte.

Meinem Bestreben, in den folgenden Vorlesungen gewisse Gedankengänge möglichst deutlich herauszustellen, möge man mehrfache Wiederholungen zu gute halten. Diese bezweckten zugleich, jede Vorlesung für sich, so weit es anging, als ein Ganzes zu gestalten. Eine erschöpfende Behandlung der wichtigen Themata auf dem engen Raume war nicht beabsichtigt und bleibt vielmehr, wie gesagt, weiteren Veröffentlichungen vorbehalten.

H. T.

Inhalt.

		Seite
	Vorwort zur ersten bis sechsten Auflage	VII
I.	Künstlerisches Genießen und Schaffen des genialen Menschen	1
II.	Philosophisches Streben des genialen Menschen . .	27
III.	Praktisches Verhalten des genialen Menschen . . .	51
	Anhang: Gott und Welt	72
IV.	Shakespeares Auffassung vom Wesen des Genies im Hamlet	87
V.	Goethes Selbstdarstellung im Faust	137
VI.	Byrons Schilderung des Übermenschen im Manfred	177
VII.	Genialität und Seelenfreiheit nach Schopenhauers und Spinozas Lehre	197
VIII.	Die Erweckung der Seelenfreiheit durch Christus und Buddha	215
IX.	Das weltliche Übermenschentum Alexanders, Cäsars, Napoleons	273
X.	Die Entwicklung des höheren Menschen nach Darwin, und Lombrosos Irrsinnshypothese	305
XI.	Der bornierte Mensch als Gegensatz zum genialen, und die Antisophie des Egoismus: Stirner, Nietzsche und Ibsen	327
XII.	Schlußbetrachtung	411



I.

Künstlerisches Genießen und Schaffen des genialen Menschen.

———⁎———



Nach den Ausführungen Schopenhauers in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" im dritten Buche des ersten Bandes „ist Genialität nichts anderes, als die vollkommenste Objektivität, das heißt die objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, das ist den" — selbstsüchtigen — „Willen gehenden." Gleich der erste Spruch in der sechsten Abteilung von Goethes „Maximen und Reflexionen" lautet: „Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, ist Wahrheitsliebe." Beide, Schopenhauer sowohl als Goethe, dürften in dieser Frage mitzureden befugt sein, denn beide waren selber hochgeniale Menschen. Wie verhält sich nun der Ausspruch des einen zu dem des andern? Macht die Objektivität das Wesen des Genies aus oder die Wahrheitsliebe? Die Entscheidung dürfte nicht schwer fallen: ich glaube beides; denn Objektivität und Wahrheitsliebe sind nur zwei verschiedene Benennungen für ein und dasselbe Verhalten. Um objektiv über etwas urteilen zu können, müssen wir bis zu einem gewissen Grade über der Sache stehen. Es muß uns an der Ermittelung des wirklichen Tatbestandes selbst, an der bloßen Feststellung der Wahrheit mehr gelegen sein, als daran, daß der sich ergebende Tatbestand eine bestimmte Gestalt zeige, die einem persönlichen Wunsche von uns entspricht. Sobald wir nicht mehr über der Sache stehen, sind wir nicht mehr objektiv, und dann liegt uns auch nichts mehr an der Wahrheit. Sobald wir von vornherein schon den persönlichen Wunsch hegen, die Sache möchte sich so oder anders verhalten,

sind wir nicht mehr unbefangen bei der Untersuchung der Sache und sind bewußt oder unbewußt unehrlich. Ehrlichkeit, Wahrheitsliebe und Objektivität sind daher Begriffe, die sich decken. Jeder, der ein persönliches Interesse an der Sache hat, ist von vornherein verdächtig, daß er die Sache zu seinen Gunsten auslegen werde, und je stärker dieses persönliche Interesse ist, desto stärker wird auch die Neigung sein, den betreffenden Gegenstand einseitig, subjektiv aufzufassen. Wo das persönliche Interesse, wo die Subjektivität, wo die Selbstsucht ins Spiel kommt, geht die Wahrheit zum Teufel. Sind also Selbstsucht, Subjektivität und Lüge verschwistert, so ist der Gegensatz der Selbstsucht, die Liebe, das reine, sachliche Interesse, die Objektivität aufs engste verbunden mit der Wahrheit. Macht die Selbstsucht den Menschen blind, unfähig, die Wahrheit zu erkennen, ist also der selbstsüchtige Mensch zugleich der bornierte, so macht im Gegensatz dazu die Liebe den Menschen hellsehend, divinatorisch, intuitiv. Der rein sachlich interessierte, persönlich von sich befreite, selbstlose, liebevolle Mensch ist der, dem die Wahrheit gleichsam von selbst entgegenfliegt; er ist der unparteiische, gerechte, objektiv anschauende, er ist zugleich der geniale; denn mit Schopenhauer müssen wir sagen: Genialität ist nichts anderes, als höchste Objektivität, und mit Goethe: Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, ist Wahrheitsliebe. Da nun Objektivität und Wahrheitsliebe auf jener Richtung des Willens beruhen, die wir Liebe nennen im Gegensatz zur Selbstsucht, so kann man behaupten: Soviel Liebe in einem Menschen ist, soviel Genialität; soviel Selbstsucht, soviel Borniertheit.

Folgende Aussprüche Goethes aus seinen „Maximen und Reflexionen“ bestätigen noch diese Ausführungen: „In Kunst und Wissenschaft sowie im Tun und Handeln kommt alles darauf an, daß die Objekte *rein* aufgefaßt und ihrer Natur gemäß behandelt werden.“ — „Mißgunst und Haß beschränken

den Beobachter auf die Oberfläche, selbst wenn Scharfsinn sich zu ihnen gesellt; verschwistert sich dieser hingegen mit Wohlwollen und Liebe, so durchdringt er die Welt und den Menschen, ja er kann hoffen, zum Allerhöchsten zu gelangen." — „Unser ganzes Kunststück besteht darin, daß wir unsere" — selbstsüchtige oder persönlich beschränkte — „Existenz aufgeben, um" — erst wahrhaft, in erhöhter Weise — „zu existieren". Ferner in „Nach Falkonet und über Falkonet": „Was der Künstler nicht geliebt hat, nicht liebt, soll er nicht schildern, kann er nicht schildern."

Versuchen wir es nun, uns diese Wahrheit, daß die Liebe alles durchdringt und erleuchtet, zunächst auf ästhetischem Gebiete klar zu machen. Die erste Bedingung für das Schaffen des Künstlers ist sein Genießen. Der Künstler kann nicht produzieren, wenn er nicht vorher die mannigfaltigsten Eindrücke in sich aufgenommen hat. Goethe, der auch in dieser Frage maßgebend sein dürfte, erklärt: „Man sagt wohl zum Lobe des Künstlers, er hat alles aus sich selbst. Wenn ich das nur nicht wieder hören müßte! Genau besehen sind die Produktionen eines solchen Originalgenies meistens Reminiscenzen; wer Erfahrung hat, wird es einzeln nachweisen können."

Die Art und Weise des Schaffens also wird unmittelbar bestimmt durch die Art und Weise der Eindrücke, die der Künstler empfängt. Um genial malen zu können, muß man zunächst genial zu sehen vermögen; um genial komponieren zu können, muß man zunächst genial zu hören imstande sein. Die technischen Hilfsmittel, Talent in der Ausführung, Kunstübung und Selbstzucht in der Arbeit sind natürlich höchst wichtige Momente bei der Fertigstellung eines Werkes, kommen aber erst in zweiter Linie in Betracht. Bekannt ist der häufig zitierte Ausspruch Lessings, daß Raphael, auch wenn er unglücklicherweise ohne Hände wäre geboren worden, doch das größte

malerische Genie gewesen wäre. Warum? Weil ihm auch ohne seine Hände sein geniales Schauen geblieben wäre, seine göttlichen Augen, durch die die Welt hineinstrahlte in idealer Schönheit. Die Hände dienten ihm nur dazu, das, was er schaute, wiederzugeben; denn was er sah, erfüllte ihn mit jenem Entzücken, das den Menschen dazu treibt, sich schöpferisch zu betätigen, um diesen Eindruck festzuhalten, zunächst für sich und dann für andere. Der Unterschied zwischen einem genialen und einem bornierten Menschen, liegt also in der ganz verschiedenen Art des Empfindens, des Aufnehmens der Sinneseindrücke. Wenn ein Stier und ein Raphael dieselbe Gegend anschauen, so bleibt es eben dieselbe Gegend; was aber nicht dasselbe bleibt, ist der Eindruck, den beide empfangen. Der Stier sieht in der Gegend wahrscheinlich nur ein Gemisch von Farbenflecken, ungefähr so, wie es einige unserer impressionistischen Maler heutzutage darstellen. Ein Raphael dagegen sieht auch die zartesten Farbennuancen, die feinsten Abstufungen von Licht und Schatten, er verfolgt die Umrisse der Gestalten und geht mit seinem Auge den Linien nach; und alle diese Farben, Lichter und Linien erwecken eigenartige harmonische Gefühle in seiner Seele; für einen Raphael spricht die ganze Gegend eine Sprache, die der Stier nicht versteht, weil er nur den grünen Fleck sieht, der ihm Futter bedeutet. Um sich ein Urteil über künstlerische Genialität bilden zu können, muß man also vor allen Dingen in Betracht ziehen, wie der ästhetisch begabte Mensch im Gegensatz zum ästhetisch bornierten die Sinneseindrücke auf sich wirken läßt, es gehört also dazu eine Kritik der Sinne, wie es Goethe nennt. Er sagt darüber: „Kant hat uns aufmerksam gemacht, daß es eine Kritik der Vernunft gebe, daß dieses höchste Vermögen, was der Mensch besitzt, Ursache habe, über sich selbst zu wachen. Wie großen Vorteil uns diese Stimme gebracht, möge jeder an sich selbst geprüft haben. Ich aber möchte in eben dem Sinne

die Aufgabe stellen, daß eine Kritik der Sinne nötig sei, wenn die Kunst überhaupt, besonders die deutsche, irgend wieder sich erholen und in einem erfreulichen Lebensschritt vorwärts gehen soll."

Wie hängt nun die geniale Art des Empfindens und Aufnehmens zusammen mit der Objektivität, die Schopenhauer als das Kennzeichen des Genies hinstellt, wie ferner mit der Wahrheitsliebe, die Goethe vom Genie verlangt, und endlich mit der Liebe oder dem vertieften sachlichen Interesse im Gegensatz zur Selbstsucht, die daraus als wesentliches Merkmal der Genialität gefolgert werden muß? Zur Beantwortung dieser Frage wollen wir ein wenig näher auf den seelischen Vorgang des Empfindens oder Aufnehmens der Sinneseindrücke eingehen. Zunächst die Bemerkung, daß man in der Lehre von der Seele übereingekommen ist, die Worte Empfinden und Fühlen ihrem Begriff nach so zu unterscheiden, daß man unter Empfinden das bloße Aufnehmen der Sinneseindrücke, unter Fühlen aber jenen seelischen Zustand von Lust und Schmerz, von Behagen und Unbehagen versteht, der mit jedem Aufnehmen von Sinneseindrücken, wie mit jeder anderen seelischen Tätigkeit verbunden ist. Wenn wir also z. B. auf der Straße einer Dame begegnen, die ein scharlachrotes Kleid, einen grasgrünen Mantel und einen hellgelben Hut trägt, so nennt der Psycholog die bloße Wahrnehmung der Farben rot, grün und gelb eine Empfindung, das Behagen oder Unbehagen aber, das mit dem Anblick dieser Farbenzusammenstellung verbunden ist, ein Gefühl.

Betrachten wir nun einen einfachen seelischen Vorgang, wie er etwa in einem Raubtier beim Anblick der Beute stattfindet, um uns daran das Ineinanderspiel der verschiedenen seelischen Tätigkeiten, des Empfindens, Begreifens und sich Entschließens oder Wollens klar zu machen. Denken wir uns, ein herumschweifender hungriger Löwe erblickte plötzlich im Dickicht eine schlanke Gazelle. Welches Gefühl würde mit dieser Gesichts-

empfindung des Löwen verbunden sein? Würde er sich etwa in den Anblick der schlanken Glieder und graziösen Bewegungen des hübschen Tieres vertiefen? Würde ein ästhetisches Wohlgefühl zugleich mit der Gesichtsempfindung des Löwen entstehen? Offenbar nicht, und warum? Weil das Raubtier, vom Hunger getrieben, kein Interesse an dem bloßen Anblick der Gazelle fühlen könnte. Vielmehr bewegt von dem stärksten Interesse, seinen Hunger zu stillen, kann es sich unmöglich bei dem bloßen Anblick aufhalten. Die Gesichtsempfindung ist für das Tier nichts weiter als ein Signal, das zunächst sein primitives Denken und dann sein Wollen in Bewegung setzt. Blitzartig zugleich mit dem Gesichtseindruck entsteht im Gehirn des Raubtieres der dunkle Begriff eines Gegenstandes, welcher Sättigung verheißt. Es sieht damit zugleich nicht mehr die Gazelle in ihrer zierlichen Besonderheit, sondern nur ein Exemplar jener Art von Tieren, die ihm zur Nahrung dienen. Sobald das Raubtier mit der Gesichtsempfindung diese einfache allgemeine Vorstellung verbunden hat, ist es auch mit der Empfindung als solcher fertig und hält sich daher auch nicht weiter dabei auf. Wäre die Gesichtsempfindung oder die etwa zu Hilfe kommende Geruchs- und Gehörsempfindung nicht scharf und deutlich genug gewesen, so würde der Löwe zunächst gestutzt, seinen Lauf unterbrochen und schärfer zugesehen haben, um herauszufinden, welche Art von Ding sich dort im Dickicht bewegte, ob es ein Beutetier wäre oder ein Raubtier. In diesem Zweifelsfalle würde der Löwe in der Tat bei der Gesichtsempfindung oder einer anderen Sinnesempfindung verweilen, aber doch offenbar nur solange, bis er sich in seinem primitiven Denken entschieden hat, ob er das betreffende Tier zu jenen zählen soll, die ihm als Beute dienen, oder zu jenen, die ihm Widerpart bieten und ihm selber gefährlich werden können. Verbindet sich sofort oder nach einigem Schwanken und Prüfen die allgemeine Vorstellung eines Beute-

tiers mit dem Gesichtseindruck, so wird nunmehr durch diese Vorstellung dem Sättigungstriebe des Tieres die Richtung gewiesen. Die allgemeine Vorstellung eines Beute-Gegenstandes, die sich mit der Gesichtsempfindung verbindet, bildet den Wegweiser für den Trieb des Tieres, seinen Hunger zu stillen. Die Vorstellung, der Gedanke, Begriff ist gleichsam der Weichensteller, der den daherbrausenden Zug, den Befriedigung heischenden Trieb, ins richtige Geleise leitet. Ist sich der Löwe erst einmal darüber klar, daß er ein Beutetier vor sich hat, so entsteht der Entschluß, sich darauf zu stürzen und es zu zerfleischen. So gehen Empfindung, Begriff und Entschließung ineinander über. Die Empfindung wird sofort zum Begriff, der Begriff zum Entschluß, und dieser führt zur Tat. Die Hauptsache bei diesem ganzen inneren Vorgange bleibt für das Raubtier der Trieb, sich zu sättigen, und dieser Trieb nimmt die Tätigkeit des Empfindens, des Denkens und Handelns in seinen Dienst. Die Gesichtsempfindung, ihre Einordnung in den allgemeinen Begriff eines Gegenstandes der Sättigung, und die Bewegung auf das Ziel hin sind dabei nur untergeordnete Momente und nur Mittel zum Zweck, nicht selbst Zweck. Weder am bloßen Anschauen der Gazelle, noch an der bloßen Gedankenoperation, dem Erkennen der Gazelle als eines Beutetieres, noch an der bloßen Tätigkeit des Springens und Erreichens der Gazelle hat das Raubtier irgend ein Interesse, sondern einzig und allein an der Sättigung. Empfinden, Denken und Handeln sind also hier ganz dem Willen, und zwar einem selbstsüchtigen Willen, untergeordnet. Verhält sich nun der Löwe beim Anblick der Gazelle subjektiv oder objektiv? Offenbar subjektiv. Nach Schopenhauers Ausdruck heißt subjektiv die Richtung des Geistes, die auf die eigene Person, das ist den — selbstsüchtigen — Willen geht. Subjektiv und selbstsüchtig ist daher ein und dasselbe. Genau wie das Raubtier benimmt sich nun der Mensch,

soweit er subjektiv ist und selbstsüchtige Interessen verfolgt. Auch er hält sich dann nicht beim bloßen Anschauen auf, nicht beim bloßen Denken und Begreifen, auch nicht bei dem reinen, seinen Zweck in sich selber tragenden Handeln; sondern Sinnesempfindung, Begriff und Handlung sind auch ihm nur Mittel zum Zweck, um seinen egoistischen Willen durchzusetzen, seine Selbstsucht zu befriedigen.

Um sich in den bloßen Anblick eines Gegenstandes vertiefen, überhaupt bei irgend einem Sinneseindruck, bei irgend einer Empfindung mit ganzem Interesse verweilen zu können, muß die Seele frei sein von jedem persönlichen, subjektiven, selbstsüchtigen Interesse. Soweit dieses ins Spiel kommt, sucht der Mensch wie das Tier bei jedem Sinneseindruck zunächst nur dessen Bedeutung für sein persönliches Wohl zu erfassen, um danach sein praktisches Verhalten einzurichten. Ist die Bedeutung gefunden, so hat das Verweilen bei der Empfindung keinen Zweck mehr. Denken wir uns einen Holzhändler, dessen ganzes Interesse zufällig nur darin besteht, soviel als möglich Geld zu verdienen. Der Mann will einen Wald zum Abholzen kaufen und sieht ihn sich an. Was geht dabei in ihm vor? Nun, er wird mit aufmerksamem Blick den Bestand prüfen; er wird sich die Holzarten merken, wird sich in Gedanken ausrechnen, wieviel er dabei verdienen kann, wird auf alles achten, was in bezug auf sein Geschäft steht, und wenn er damit fertig ist, wird er wieder fortgehen. Hat er den Wald gesehen? Nein, vorausgesetzt, daß er nur ein selbstisches praktisches Interesse an ihm hat; er hat nur seinen Gewinn gesehen. Beim Anblick des Waldes hielt er sich nur soweit auf, als nötig war, um seinen möglichen Nutzen festzustellen. Die spielenden Lichter, das leise träumerische Rauschen der Baumkronen, die rieselnden Quellen, der Gesang der Vögel, die zierliche Eidechse, die durch das am Boden liegende Laub raschelt, das alles trifft wohl auch sein Auge und

Ohr, aber es prallt wirkungslos ab, es findet keinen Eingang in die Seele. Das Interesse des Mannes ist auf einen ganz anderen Punkt gerichtet, sein Auge und Ohr sieht und hört nur das, was mit diesem Interesse in Zusammenhang steht; alles andere, was sich in die Seele drängen will, wird an der Schwelle zurückgewiesen. Denn bei allen unseren Sinnesempfindungen verhalten wir uns bewußt und unbewußt auswählend, sichtend, ordnend. Jeden Moment strömt im wachen Zustand eine Unzahl von Eindrücken auf unsere Sinne ein. Kleider, Schuhe und Kopfbedeckung reiben und pressen die Haut; der Boden, auf dem wir gehen, der Stuhl, auf dem wir sitzen, der Tisch, auf den wir uns stützen, rufen Druckempfindungen hervor; der Luftzug, der uns entgegenweht, setzt Tast- und Temperaturempfindung zugleich in Bewegung; vor unseren Augen bewegen sich die verschiedensten Gegenstände, an unser Ohr schlagen die mannigfachsten Geräusche, und doch merken wir von so vielen, ja man kann sagen von dem größten Teil dieser Sinneserregungen gar nichts, weil unsere Aufmerksamkeit auf ganz bestimmte Empfindungen gerichtet ist, die mit dem Interesse, das uns gerade erfüllt, in Zusammenhang stehen. Unter den vielen Sinnesreizen, die uns gleichzeitig zukommen, wird also stets eine Auswahl getroffen, indem einzelne bevorzugt und ins helle Licht des Bewußtseins gerückt, andere zurückgedrängt, gehemmt werden, so daß sie kaum oder gar nicht zum Bewußtsein kommen. Diese Auswahl unter den vielen gleichzeitigen Sinnesreizen aber steht unter dem direkten Einfluß des bewußten oder unbewußten Willens des Menschen, seiner Triebe, Neigungen, Interessen, seines gesamten Charakters. So wird z. B. der egoistische Mensch, der alles auf seine eigene Person bezieht, auch bei allem, was seine Sinne rührt, nur an sich denken können, er wird nur das sehen und hören, was mit seinem selbstischen Interesse zusammenhängt, er wird also durch seine

natürliche Selbstsucht im Gebrauch seiner Sinne beschränkt, borniert. Was nicht seiner Selbstsucht dient, das sieht und hört er nicht, es existiert nicht für ihn. Er ist blind und taub für das, was über das Interesse an seiner eigenen Person hinausgeht.

Daher Goethes Ausspruch: „Wie in Rom außer den Römern noch ein Volk von Statuen war, so ist außer dieser realen Welt noch eine Welt des Wahns, viel mächtiger beinahe, in der die meisten leben", nämlich die selbstsüchtig beschränkten, immer nur persönlich interessierten Menschen.

Hier möchte ich eine kurze psychologische Auseinandersetzung über die Bedeutung des Gefühls einflechten, zum besseren Verständnis dieser seelischen Vorgänge. Empfindung wird das bloße Aufnehmen der Sinneseindrücke genannt, Gefühl dagegen das damit verbundene Behagen oder Unbehagen, Lust oder Schmerz. Natürlich kommen Wohlgefühl und Unbehagen, Lust und Schmerz nicht nur in der Begleitung der Empfindung vor, sondern ebenso aufs engste verbunden mit Gedanken und Willensregungen, also überhaupt mit allen seelischen Tätigkeiten. Ein absurder, unsinniger Gedanke erweckt Unbehagen, ein kluger, geistreicher Einfall macht Vergnügen. Eine Leidenschaft, die mich beherrscht, kann mich unter Umständen mit tiefstem Schmerz, und ein guter, rechtschaffener Entschluß mit größter Freude erfüllen. Das Gefühl von Lust und Schmerz, Behagen oder Unbehagen, in den mannigfaltigsten Abstufungen ist also der ständige Begleiter aller seelischen Tätigkeiten, also aller Empfindungen, Gedanken und Strebungen. Jede Tätigkeit ist aber auf ein Ziel gerichtet, und jeder Tätigkeit liegt das Streben, dieses Ziel zu erreichen, zu Grunde. Jede Annäherung an dieses Ziel ist nun mit Lust, jede Entfernung davon mit Unlust verknüpft. Befindet sich also die Seele in irgend einer Tätigkeit, z. B. in der Tätigkeit des Empfindens, Aufnehmens der Sinneseindrücke,

oder in der des Begreifens, Erkennens, Einordnens der Sinneseindrücke unter allgemeine Vorstellungen, oder in der des Wollens, sich Entschließens, befindet sich die Seele in irgend einer dieser Tätigkeiten, so wird mit Annäherung an das Ziel ihrer Tätigkeit Lust, mit jeder Entfernung vom Ziel Unlust verknüpft sein. Gewöhnlich sagt man, der Mensch will das, was ihm Vergnügen macht. In Wahrheit aber macht dem Menschen nur das ein Vergnügen zu erlangen, was er will, das, worauf sein natürliches Streben bewußt oder unbewußt gerichtet ist. Der Löwe erfreut sich an dem bloßen Anblick der zierlichen Gazelle darum nicht, weil er nicht diesen Anblick, sondern das Fleisch und Blut der Gazelle zur Stillung seines Hungers erlangen will. Würde er die Gazelle sehen, ohne an sie herankommen zu können, so würde ihn dieser Anblick nicht mit Behagen, sondern mit Wut erfüllen. Ebenso würde der Anblick eines schönen Waldes, den ihm ein Konkurrent vor der Nase weggekauft hat, den Holzhändler nicht in die Stimmung des ästhetischen Wohlbehagens, sondern des Ingrimms versetzen. Sehen wir daher, daß ein Mensch an dem bloßen Anblick eines Gegenstandes Vergnügen findet, so dürfen wir annehmen, daß er, solange dieses Vergnügen andauert, nur diesen Anblick will und nichts anderes, daß er also kein materielles, kein subjektives, kein selbstsüchtiges, persönliches Interesse an dem Gegenstand nimmt, sondern nur ein ideelles, objektives, sachliches, selbstloses, daß er ein genialer Mensch ist, genial wenigstens in den Augenblicken eines solchen objektiven Schauens. Das Genie unterscheidet sich vom gewöhnlichen, vom Durchschnittsmenschen nur dadurch, daß es diesen Zustand des selbstlosen Vertieftseins im bloßen Empfinden andauernd und intensiv zu eigen hat, während der Durchschnittsmensch nur vorübergehend und meist nur auf besonderen Anlaß hin sich selbst und seine irdische Not vergißt, um ganz im Schauen, oder im Hören, oder im Aufnehmen mit der Phantasie

aufzugehen und die Seligkeit eines Gottes zu genießen, des Genius, des reinen Geistes, der sich in seinem Selbst nicht ängstlich zu suchen braucht, weil er sich im All wiederfindet. Schopenhauer sagt mit Bezug hierauf: „Obgleich ... der Genius in der Fähigkeit besteht ... reines Subjekt des Erkennens zu sein“, d. h. ganz selbstlos im Schauen aufzugehen, „so muß dennoch diese Fähigkeit in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen, da sie sonst ebensowenig fähig wären, die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten. Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwa welche gibt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen, in den Dingen ihre Ideen zu erkennen und eben damit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höheren Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnisweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werke zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist.“

Dieses selbstlose Aufgehen im Anschauen des Gegenstandes aber ist identisch mit der Liebe zum Gegenstand. Genügt sein bloßer Anblick, um mein Wohlgefallen zu erregen, so heißt das soviel als ich will den Gegenstand so haben wie er ist, ich will ihn nicht vernichtet, verändert, mir einverleibt, sondern ich will ihn erhalten haben in seinem Bestand, ich freue mich an seiner bloßen Existenz, d. h. ich liebe ihn. „Liebe“, sagt Spinoza, „ist Lust verbunden mit der Idee einer äußern Ursache.“ „Amor est laetitia concomitante idea causae externae.“ Liebe wird der Wille genannt, der auf die Existenz des andern geht, Selbstsucht der Wille, der nur die eigene Existenz zum Ziele hat.

Nicht darum liebe ich einen Gegenstand, weil er schön ist, sondern weil ich ihn liebe, erscheint er mir schön. Denn wenn ich ihn liebe, so will ich, daß er existiere, und ich werde daher an seiner äußern Erscheinung vor allen Dingen das wahrnehmen, was zu seiner Existenzfähigkeit beiträgt und worauf sie beruht, also die Harmonie, das lebendige Zusammenwirken seiner Teile. Auf dieser Harmonie der Teile und ihrem Zusammenstimmen zu einem lebensvollen Ganzen beruht aber wiederum alle Schönheit, oder vielmehr sie ist nichts anderes, als diese Harmonie, diese Einheit in der Vielheit, diese Ordnung in der Mannigfaltigkeit. Schiller spricht in seinen ästhetischen Aufsätzen an einer Stelle von jenen Stimmungen, in denen selbst der Sand, der sich zu unseren Füßen kräuselt, uns schön erscheint. Und nun komme ich auf den Punkt zurück, von dem ich ausgegangen bin, indem ich behauptete, die Art und Weise des Schauens und Hörens, der Aufnahme der Eindrücke, mache die künstlerische Genialität aus. Die Objektivität, die Liebe, das rein sachliche Interesse ist es, das den genialen Menschen dazu bringt, sich in einen Gegenstand zu vertiefen, sich ganz seinem Eindruck hinzugeben. Je mehr wir uns aber in dieser Weise den Dingen selbst hingeben, desto mehr sagen sie uns, desto mehr offenbaren sie uns ihr geheimstes Wesen, desto näher kommen wir der Wahrheit. Daher Goethes Wort: „Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, ist Wahrheitsliebe.“ Was aber ist Wahrheit? Die Wahrheit ist die All-Einheit des Geistes. Die Wahrheit ist, daß alle Menschen, alle Tiere und Dinge, daß die ganze sichtbare Welt nur die Darstellung eines einzigen Wesens ist, das wir Gott nennen. Menschen, Tiere, Pflanzen und die scheinbar leblosen Dinge sind nur Verkleidungen, Maskierungen der Gottheit. Da Gott in allem enthalten, ist die Trennung und Scheidung zwischen den Personen und Dingen nur eine scheinbare. In Wahrheit ist alles eine Persönlichkeit oder eine

geistige Einheit, wie man es nennen will. Dem äußern Anschein nach sind Dinge und Personen voneinander geschieden, die Wahrheit aber ist ihre Einheit. Je mehr nun ein Mensch durch diesen äußern Schein hindurchdringt in das Wesen der Dinge, je mehr er sich vertieft in ihr Innerstes, desto mehr erkennt er ihre Einheit, erstens ihre Einheit untereinander, zweitens ihre Einheit mit seinem eigenen Selbst. Er erkennt sich selbst in ihnen wieder, seine Seele spiegelt sich in ihnen, und der Gott in ihm erfaßt sich selbst in seiner Welt. Die Schönheit ist der sichtbare Ausdruck dieses Verhältnisses von Beschauer und Beschautem, von Subjekt und Objekt. Schönheit ist göttliche Einheit im Empfinden. Der künstlerische Genius schaut mit den Augen und hört mit den Ohren eines Gottes.

Der Inder sagt: „Du bist ich", das heißt mein Ich lebt in dir noch einmal, mein Ich ist viel größer, als ich es selbst weiß, mein Ich ist gar nicht allein auf meine Person beschränkt, sondern umspannt alles Existierende. Wenn ich sterbe, so verschwindet nur diese eine Form meines Ichs, während unzählige andere bleiben und immer neu entstehen. Der Tod vernichtet mich nicht, denn ich lebe in Gott, und Gott lebt in allem. Die Liebe ist der Ausdruck für dieses Verhältnis; sie vereinigt, was scheinbar getrennt ist; sie bringt das holde Wunder zustande, daß der Mensch hinausgeht über seine endliche, begrenzte einzelne Person, indem er sein Ich erweitert und in seinen Willen auch die Existenz der andern aufnimmt. Was heißt lieben anders, als sich bereichern, erweitern, vergrößern um das, was man liebt? Warum sorge ich für den, den ich liebe, warum schaffe ich das beste für ihn und opfere sogar mein Leben, wenn es nötig ist? Warum tue ich das? Weil mein Ich ein Teil seines Ichs geworden ist; weil ich in ihm lebe, wie er in mir, wenn er mich liebt. Ich kann aber mein Ich immer mehr vergrößern, erweitern, indem ich meine Liebe auf immer weitere Kreise er-

strecke, bis ich die Existenz der ganzen Welt in meinen Willen aufgenommen habe. Darum sagt Schiller: „Liebe also — das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend — Liebe ist nur der Widerschein dieser einzigen Urkraft, eine Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf einen augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen. Wenn ich hasse, so nehme ich mir etwas; wenn ich liebe, so werde ich um das reicher, was ich liebe. . . . Es gibt Augenblicke im Leben, wo wir aufgelegt sind, jede Blume und jedes entlegene Gestirn, jeden Wurm und jeden geahneten höhern Geist an den Busen zu drücken — ein Umarmen der ganzen Natur gleich unsrer Geliebten. . . . Der Mensch, der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im kleinen und großen der Natur aufzulesen und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seine Persönlichkeit. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder Einzelne die Welt." Dies der Ausdruck des göttlichen Fühlens des Genius Schillers.

Der selbstsüchtige, subjektiv befangene Mensch beraubt sich selbst, und das ist seine Beschränktheit, seine Borniertheit, wie auf anderem Gebiet, so auch auf künstlerischem. Indem er nur sich liebt, nur seine eigene Existenz will und alles nur von seinem persönlich interessierten Standpunkt aus betrachtet, macht er sich arm und verkennt den unendlichen Reichtum, der ihn umgibt, verkennt die göttliche, ideale Schönheit, die ihm überall entgegenstrahlt.

Objektivität, Liebe ist das Geheimnis aller Genialität, also auch der künstlerischen Intuition. Der Künstler liebt den Gegenstand, den er anschaut, er will seine Existenz, und infolgedessen betrachtet er ihn nicht einseitig, nicht nur auf gewisse Merkmale

hin, die ein praktisches Interesse haben, sondern allseitig, nach allen Richtungen hin, die für die Existenz des Dinges selbst wesentlich sind. Im Walde sieht er nicht, wie der Holzhändler, nur einen Begriff, eine Summe Geldes, nein, er liebt das Ding, den Wald selbst. Er hat seine Lust daran, denn er geht auf in seinem Anblick, er sieht, er hört alles. Ganz Auge, ganz Ohr, entzückt von dem Stillleben, das eine so beredte Sprache zu seinem Herzen führt, wird er einen Ausdruck für seine Gefühle suchen, und so entsteht, je nach dem besonderen Talent und der Kunstübung des Betreffenden, ein Gedicht, ein Lied, ein Bild, ein Marmorwerk. Hat es ihm aber ein Gott versagt, in eine künstlerische Form zu bringen, was er fühlt, so wird er versuchen, sich in abstrakten Gedanken auszusprechen oder in einer edeln Tat. Was der Künstler wiedergibt, ist daher nicht eine bloße, äußerliche Nachahmung des Gegenstandes, sondern eine freie Schöpfung, die entstanden ist unter dem Eindruck des angeschauten Gegenstandes. Der Künstler kann die entzückende Wirklichkeit unmöglich durch eine bloße Nachahmung ersetzen, denn diese würde nie das Original erreichen. Darum schafft der Künstler eine zweite Wirklichkeit, ein zweites Original unter dem Eindruck des ersten, und dieses wirkt nun auf uns, so wie das erste auf ihn. Es ist eine ganz lächerliche und ungehörige Forderung, der Künstler solle sich genau an seine Vorlage halten und nichts weiter tun, als die Natur abkonterfeien, er solle ja bei Leibe nicht idealisieren und komponieren, sondern nur ein beliebiges Stück der Wirklichkeit herausgreifen und dieses wiedergeben, ohne etwas dazu oder davon zu tun. Das wäre nicht Kunst, sondern ein kindisches Spiel, denn es würde vollkommen seinen Zweck verfehlen, da eine bloße, tote, geistlose Nachbildung nicht dem Original an Wirkung nahe zu kommen vermag. Der Liebende aber sieht den geliebten Gegenstand schon idealisiert, vervollkommnet! Indem er sich immer und immer wieder in

die Schönheit des Einzelnen vertieft, fließt das Ganze in eine einzige Harmonie zusammen, es wird zu einer Einheit, einem abgeschlossenen Ganzen, einem formvollendeten Gedicht, Musikstück oder Bild. Die bloße, nüchterne Wiedergabe eines abgerissenen Stückes der Wirklichkeit ist dem genialen Künstler gar nicht möglich. Dazu gehört nicht ein genialer, sondern ein bornierter, nüchterner Mensch. Da dieser seinen Gegenstand ohne Liebe betrachtet, so wird er sich nicht in sein Inneres vertiefen, sondern nur auf rein äußerliche Merkmale achten. Das Objekt wird ihm nicht lebendig und redet nicht zu ihm, weil es ihm fremd bleibt; denn was wir nicht lieben, bleibt uns ein rein äußerliches, zweites, fremdes, unverständliches Ding. Der geniale Künstler findet sich selbst im geliebten Objekt wieder — „Ich lebe nicht in mir allein, ich werde ein Teil von dem, was mich umgibt,“ sagt Byron —, der nüchterne, bornierte Mensch glotzt das Ding an und glaubt es wiederzugeben, wenn er einige Äußerlichkeiten, die ihm in die Augen fallen, aufzeichnet. Bei allem Streben, recht natürlich zu sein, wird ein solcher Künstler direkt unnatürlich; denn eine bloße Nachahmung der Natur kann nicht selbst Natur sein und ist daher immer unnatürlich. Der geniale Mensch dagegen, der die Natur in ihren Absichten begreift, schafft unter ihrem Einfluß selbst ein Stück Natur. Der geniale Mensch ist immer originell und natürlich, gerade indem er nicht bloß nachahmt, sondern, unter dem Einfluß und Eindruck der Gegenstände, aus seinem eigensten Innern, aus der Natur in ihm heraus schafft. So ist das Wort Goethes zu verstehen: „Gerade das, was ungebildeten Menschen am Kunstwerk als Natur auffällt, das ist nicht Natur (von außen), sondern der Mensch (Natur von innen).“

Gewiß, der geniale Künstler idealisiert sein Objekt. Aber wird er etwa dadurch unwahr und unnatürlich? Wird er nicht seinem Objekt erst dadurch gerecht, daß er den Absichten der

Natur folgend es vervollkommnet, ergänzt, idealisiert, schöner oder charakteristischer macht, als es dem nüchternen Blick in Wirklichkeit erscheint? Ich führte vorhin aus, daß unter der großen Menge der beständig auf uns einströmenden Sinneseindrücke durch die von unserem Interesse beeinflußte Aufmerksamkeit eine Auswahl getroffen wird derart, daß immer einzelne Empfindungen besonders ins helle Licht des Bewußtseins gerückt, andere dagegen zurückgedrängt und verdunkelt werden. Ferner sahen wir, daß das selbstische Interesse den Menschen dazu führt, an den Dingen nur gewisse äußere Merkmale von praktischer Bedeutung zu sehen, während der selbstlose Mensch die Dinge um ihrer selbst willen betrachtet und daher allseitig und in ihren wesentlichen Momenten auffaßt. Die Dinge sind aber nicht bloß für den oberflächlichen Beschauer da, sie sind vielmehr selbst etwas, sie haben ein inneres Leben, das sie nur dem offenbaren, der sich in sie vertieft, der ihnen mit seiner Seele entgegenkommt. Stellt daher der Künstler nur das rein Äußerliche dar, nur den ganz oberflächlichen Eindruck, den sie auf ihn machen, so hat er damit nicht die Dinge dargestellt, die Objekte, sondern nur seinen oberflächlichen subjektiven Eindruck; der bornierte Mensch bezieht ja alles nur auf seine Person, der Gegenstand selbst bleibt ihm daher fremd, und nur der äußerliche, subjektive Eindruck bleibt bei ihm haften. Sieht ein derartiger Künstler irgendwo in der Natur bei flüchtigster Betrachtung nur Farbenkleckse, so malt er auch nur solche und bildet sich wunder was ein auf sein Streben nach Naturwahrheit. Daß die Dinge nicht nur in Farbenflecken bestehen, sondern eine selbständige fest umgrenzte Form haben, das braucht er nach seiner Meinung nicht zu wissen, das geht ihn nichts an. Nicht die Dinge selbst interessieren ihn, sondern nur der oberflächlichste äußerliche Eindruck, den er von ihnen gewinnt. Ja, er haßt zuweilen geradezu die Dinge, denn er sucht mit Vorliebe die häßlichen Seiten heraus, die kleinlichen

Züge, das Unvollkommene, Formlose und Fehlerhafte. Von einzelnen schlimmen Auswüchsen der heutigen Kunst kann man direkt sagen: so malt und dichtet der Haß. Der geniale Künstler, der nicht nur am subjektiven äußerlichen Eindruck kleben bleibt, der vielmehr mit seiner Seele in die Dinge eingeht, in ihr Inneres eindringt und nicht nur ihre zufällige äußerliche Form, sondern ihr Wesen und Sein zu erfassen sucht, der wird nicht das Unvollkommene, Formlose und Fehlerhafte, sondern umgekehrt das Vollkommene, Formvolle und Charakteristische an ihnen betonen. Denn ihr Wesen und Sein besteht im Vollkommenen und nicht im Fehlerhaften, weil auf der möglichsten Vollkommenheit ihr Dasein selbst beruht, auf dem Mangel aber ihre Vernichtung. Alles Fehlerhafte entsteht durch äußerliche Störung, alle Vollkommenheit geht vom innersten Wesen des Dinges selbst aus.

Für einen Kristall z. B., der in einer sich abkühlenden Masse entsteht, ist die Form durchaus wesentlich, und diese Form zeigt eine große Vollkommenheit und ganz exakte mathematische Bestimmtheit. Trotzdem wird in Wirklichkeit ein Kristall selten diese Vollkommenheit in der Form erreichen, weil er durch andere Kristalle, die in ihn hineinwachsen, oder durch andere ungünstige äußere Momente in seiner Entwicklung gestört wird. Aber auch im verkrüppelten Kristall, im Bruchstück, im Torso wird der Naturforscher noch die vollkommene Form erkennen, die dem betreffenden Kristall wesentlich ist. So sieht der geniale Künstler an den Dingen nicht die Form, die sie zufällig haben, sondern die, die ihnen wesentlich ist, die sie eigentlich haben sollten. Er schaut das Ideal, dem die Dinge zustreben, die Idee, und stellt diese dar. Darum nennt Schopenhauer: „Die Platonische Idee: das Objekt der Kunst.“ Das Auge der Liebe sieht das Vollkommene. Liebe und Vollkommenheit gehören zusammen, wie Haß und Mangel. Mit herrlichen Worten drückt

dies Schiller aus in seinen philosophischen Briefen; er sagt: „Laßt uns Vortrefflichkeit einsehen, so wird sie unser. Laßt uns vertraut werden mit der hohen idealischen Einheit, so werden wir uns mit Bruderliebe anschließen aneinander. Laßt uns Schönheit und Freude pflanzen, so ernten wir Schönheit und Freude. Laßt uns helle denken, so werden wir feurig lieben. Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, sagt der Stifter unseres Glaubens. Die schwache Menschheit erblaßte bei diesem Gebote, darum erklärte er sich deutlicher: liebet euch unter einander."

Die Liebe macht vollkommen. Lieben, die Existenz eines anderen wollen, heißt zugleich das wollen, was zur Existenz gehört, heißt auch die Bedingungen der Existenz wollen. Jeder Mangel aber erschwert die Existenz, jede Vollkommenheit erleichtert sie. Wollen, daß ein Ding existiere, heißt also zugleich wollen, daß kein Mangel an ihm sei, daß es seinem Zweck, seiner Idee entspreche, daß es also, so viel als möglich, vollkommen sei. An dem, was ich liebe, werde ich daher stets das betonen, was vollkommen, was dem Zweck, der Idee des Dinges entsprechend ist. An dem, was ich hasse, werde ich vor allem das sehen, was die Existenz ausschließt oder erschwert, also alles Mangelhafte, Fehlerhafte, Unvollkommene, Häßliche, Zwecklose und Unsinnige. Was anders wird daher ein Raphael mit seinem Herzen voll göttlicher Liebe in einer Landschaft sehen als alles Harmonische, Zusammenstimmende, Einheitliche, Ideale? Die fernen Linien des Gebirges, die sich auftürmenden Wolkenmassen, die Felsen im Vordergrunde, der Schlangenlauf des Flusses, der dunkle Wald, das alles kann in seinen Lichtern, Farben und Linien auf tausendfältige Art gesehen werden. Wenn tausend Künstler dasselbe Objekt betrachten, so sieht es jeder auf seine Weise. Denn kein Objekt bietet einen einzigen feststehenden Eindruck, vielmehr setzt sich jeder Eindruck, den ein Objekt macht,

aus vielen einzelnen Eindrücken zusammen, die gar nicht zu gleicher Zeit mit vollem Bewußtsein wahrgenommen werden können. Stets wird eine Auswahl unter den Eindrücken getroffen, und diese Auswahl hängt mit der ganzen Persönlichkeit des Beschauers zusammen. Jeder sieht das, was ihm kongenial ist.

Was aber ist Vollkommenheit an einem Gegenstande? Vollkommenheit ist das Vorhandensein der Existenzbedingungen. Welches aber sind diese Bedingungen? Worauf beruht die Existenz eines Objektes? Sie beruht auf dem harmonischen Zusammenstimmen der Teile des Gegenstandes. Denn alle Dinge sind zusammengesetzt, bestehen aus einzelnen Teilen, die erst durch ihr Zusammenwirken ein lebendes Ganzes zu stande bringen. Sobald ein Teil sich loslöst, beginnt die Vernichtung des Ganzen, falls nicht Ersatz dafür geschafft wird. Je vollkommener nun die einzelnen Teile miteinander harmonieren, desto existenzfähiger ist das Ganze, desto mehr Realität hat es. Spinoza konnte daher in seiner Ethik sagen: „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich ein und dasselbe", „Dixi me per realitatem et perfectionem idem intelligere."

Betrachten wir zum Beispiel einen menschlichen lebenden Körper, wie er sich dem äußeren Augenschein darstellt. Da sehen wir Kopf und Rumpf in einem harmonischen Verhältnis abgeteilt; wir sehen die einzelnen Glieder am Rumpfe haften, und diese wieder aus Gliedern zusammengesetzt, und an diesen, wie an Rumpf und Kopf, wieder die verschiedensten Muskeln und Bänder, und alle diese Teile stimmen zusammen zu einem harmonischen Ganzen, und je vollkommener sie sind, je mehr sie ihrem Zweck entsprechen, je besser ihre Bewegungen einander angepaßt sind, desto mehr Kraft und Grazie kommt in der lebendigen äußeren Tätigkeit, in der Bewegung des Ganzen zum Vorschein. Der ästhetisch empfindende Beschauer, der sich mit Liebe in dies Wunderwerk vertieft, wird mit Lust jede Voll-

kommenheit daran und ebenso mit Unbehagen jeden Mangel betrachten. Denn jeder Mangel, jedes verkrüppelte Glied, jede eckige und unbeholfene Bewegung stört die Idee des Ganzen, setzt die Vollkommenheit des Gegenstandes herab, erschwert seine Existenz, ist ein Schritt näher zur Vernichtung des Ganzen. Die Liebe aber will leben lassen und nicht töten. Lieben heißt die Existenz des andern wollen, heißt das wollen, was zur Existenz gehört: das harmonische Zusammenwirken aller Teile zum Ganzen, die Vollkommenheit. Wie beim Kristall, so sind es aber auch beim menschlichen Körper nur zufällige äußere Hindernisse, die die harmonische Entwicklung des Ganzen stören. Wären diese äußeren störenden Einflüsse nicht gekommen, so hätte der Kristall, wie der Menschenkörper, sich normal entwickelt; denn im Dinge selbst liegt das Streben nach Existenz, der Wille zum Leben, und damit auch das Streben nach Erlangung der Existenzbedingungen, nach der vollkommensten Ausgestaltung seiner Teile. Die innere Wahrheit, die der in das Wesen der Dinge eindringende tiefere Blick des genialen Menschen erfaßt, die innere Wahrheit beim Kristall wie beim Menschenkörper ist also nicht das Verkrüppelte, Disharmonische, Mangelhafte, sondern das zweckvoll Geordnete, Vollkommene, Harmonische, das also, was beim äußeren Anblick ästhetisches Wohlbehagen erzeugt. Das Schöne ist die lebensvoll geordnete Einheit, wie sie sich unserer Empfindung einprägt. Wie wir bei der Beurteilung des Charakters und der Handlungen eines Menschen gerechterweise auch seine Gesinnung in Betracht ziehen, also nicht nur das, was er wirklich getan, sondern auch das, was er gewollt und angestrebt hat, ohne es vielleicht ausführen zu können, so wird auch der Künstler seinem Gegenstand erst gerecht, wenn er nicht nur das sieht und darstellt, was unter der Ungunst der Umstände wirklich geworden ist, sondern tiefer hineindringt in das eigentliche Wesen des Dinges und auch das sieht und zur Darstellung

bringt, worauf das Ding seiner innersten Natur nach angelegt ist. Es ist das, was Schopenhauer, Spinoza, Goethe, Plato und andere geniale Dichter und Denker die Idee des Dinges nennen, sein Ideal. Das Ideal ist also nicht etwas Unnatürliches, künstlich Zurechtgestutztes, sondern im Gegenteil die Natur selbst in ihrem innersten Wesen. Hätten alle Dinge nur eine Außenseite, wären sie alle nur leere Attrappen, Hülsen ohne Kern, so hätten die extremen Naturalisten recht, die nur den zufälligen oberflächlichen äußeren Augenschein wiedergeben wollen. Da aber die Natur auch einen Kern, einen Inhalt hat, der gerade ihr Wesen ausmacht, sozusagen die eigentliche Natur der Natur, so klingt der Name Naturalismus wie Spott und Hohn auf eine Richtung, die gerade das innere Wesen der Natur, ihr Streben nach Existenz, ihren Willen zum Leben, ihre Tendenz zur Vollkommenheit vernachlässigt. Ebenso ist der Name Realismus für diese Art der Kunst durchaus unzutreffend. Denn nach Spinoza ist Realität und Vollkommenheit an einem Dinge ein und dasselbe, da es desto mehr Existenzfähigkeit, Lebenswahrheit, Realität hat, je vollkommener es sich in allen seinen Teilen gestaltet hat. Der falsche Realismus aber sieht, im Gegensatz zu dem, was sein Name bedeutet, mit Vorliebe an den Dingen nur das, was ihre Realität, ihre Lebensfähigkeit heruntersetzt: alles Mangelhafte, Fehlerhafte, Gemeine, Unedle und Unschöne. Man macht häufig im Leben die Erfahrung, daß die Lieblosigkeit auf alle Fehler achtet, sie möglichst ins rechte Licht setzt und betont, während die Liebe umgekehrt das Gute hervorsucht, das Schöne sieht und preist. Mancher blasierte moderne Künstler geht mit Gleichgültigkeit, ja mit Widerwillen und Verachtung an seinen Gegenstand, und daher auch seine Freude am Eckigen, Häßlichen, Nüchternen, Gemeinen, Klobigen. Mit Vergnügen sucht er alle Fehler der Natur zusammen, wie ein schlechter Mensch, der sich über die Blöße eines Bettlers noch lustig macht, statt sie ihm bedecken zu helfen.

Es herrscht dasselbe Prinzip auf allen Gebieten des Schönen. Ob wir eine Gegend betrachten oder die Charaktere und Schicksale der Menschen, ob wir uns in den Wunderbau des menschlichen Körpers vertiefen, oder dem Gesang der Vögel, dem Rauschen des Waldes, dem Wohllaut der menschlichen Stimme lauschen, immer ist es unser Herz, unser Wille, der den Eindruck bestimmt, den die Dinge auf uns machen. Wer hat nicht schon einmal die Beobachtung an sich gemacht, wenn ihm ein unverhofftes Glück begegnete, ein lang gehegter heißer Wunsch plötzlich erfüllt wurde, wie dann die ganze Welt auf einmal in helleren Farben leuchtete, wie ihm dann alles schön, gut, vortrefflich erschien, wie er versöhnlicher gestimmt und Fehler und Gebrechen zu entschuldigen bereit war; und andererseits, wie ein Unglück ihn bitter machte, wie er dann alles gleich in einem düsteren Lichte sah, wie ihm gleich alles häßlich und gemein vorkam? Und warum dies? Weil der Mensch stets geneigt ist, das Glück als eine Wohltat, das Unglück als ein ihm zugefügtes Unrecht anzusehen. Die Wohltat aber erweckt Liebe, das Unrecht Haß. Der Glückliche sieht alles schön, weil er mit Augen der Liebe sieht, der Unglückliche alles häßlich, weil der Haß sein Auge trübt.

Wir haben daher dessen eingedenk zu sein, daß es nicht nur im praktischen Verkehr die Liebe ist, die das Leben erst erträglich macht, um es immer besser zu gestalten bis zum vollen Bewußtsein eines beseligenden Glückes, sondern daß sie es ist, die auch schon im bloßen äußern Schein der Dinge ihr tieferes Wesen enthüllt, daß es selbst durch die einfachste Hülle dem seelenvollen Blick entgegenstrahlt in göttlicher Schönheit. Genie ist Liebe.

II.

Philosophisches Streben des genialen Menschen.



„Genialität ist nichts anderes als die vollkommenste Objektivität," so lautet der Ausspruch Schopenhauers; Objektivität aber nennt Schopenhauer „die objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den" — selbstsüchtigen — „Willen gehenden". Subjektivität und Selbstsucht ist ein und dasselbe, ebenso wie Objektivität und Liebe. Künstlerische Genialität beruht daher auf der Objektivität im Aufnehmen der Sinnes- und Phantasieeindrücke, beruht auf der Liebe des Künstlers zu seinem Gegenstand. Lieben heißt das Dasein des andern wollen. Die Existenz des andern wollen heißt aber auch das wollen, was zu seiner Existenz gehört, das, worauf sein Dasein beruht. Die Existenz eines Dinges aber beruht auf seiner Vollkommenheit, und diese ist identisch mit dem harmonischen einheitlichen Zusammenwirken aller Teile des Dinges. Einen Gegenstand lieben heißt daher haben wollen, daß er existenzfähig, daß er vollkommen, daß er harmonisch, zweckvoll, einheitlich aufgebaut sei aus Teilen. Die harmonische Gliederung und zweckvolle Ordnung der Teile eines Gegenstandes aber erscheint uns im äußeren sinnlichen Gesamteindruck als Schönheit, Anmut, Grazie. Beim Anblick eines Gegenstandes wird man hauptsächlich das an ihm sehen, was man sehen will. Man wird seine Aufmerksamkeit immer auf die Punkte an dem Gegenstande richten, die einem interessant sind, während man die Seiten vernachlässigt, gar nicht oder doch nur oberflächlich betrachtet, an denen man kein Interesse nimmt. Wenn wir einen Gegenstand lieben, so sehen wir mit Interesse alles an ihm, was

ihn existenzfähig, vollkommen, im äußern Anblick schön macht; wenn wir einen Gegenstand hassen, so sehen wir mit Interesse alles an ihm, was ihn existenzunfähig, unvollkommen, im äußern Anblick häßlich macht. Die Liebe sieht alles Schöne an einem Dinge, der Haß alles Häßliche. Das Wesen der Dinge beruht aber nicht auf ihrer Unvollkommenheit, sondern auf ihrer Vollkommenheit; denn im Wesen aller Dinge liegt es, daß sie existieren, daß sie da sein, daß sie leben wollen. Zu aller Existenz, zu allem Leben gehört aber Vollkommenheit, d. i. ein harmonisches, einheitliches Zusammenwirken der Teile, aus denen sich jedes Ding zusammensetzt. Besteht aber das Wesen, die eigentliche Natur aller Dinge in ihrem Streben nach Existenz und damit nach Vollkommenheit, so wird der Künstler desto mehr das Wesen, die Natur seines Gegenstandes erfassen und zur Darstellung bringen, je mehr Interesse er an seiner Vollkommenheit im äußern Ausdruck, also an seiner Schönheit, Anmut und Grazie nimmt. Der Künstler, der seinen Gegenstand in richtiger Weise idealisiert, wird also dadurch nicht unnatürlich, sondern naturwahr. Umgekehrt wird der Künstler das Wesen, die Natur seines Objektes um so eher verkennen, je mehr er dazu neigt, gerade die unvollkommenen, häßlichen, formlosen, mangelhaften Seiten seines Gegenstandes zu berücksichtigen und hervorzuheben, und wird daher in diesem Bestreben unwahr und unnatürlich werden. Künstlerische Genialität ist identisch mit der Objektivität im Aufnehmen der Sinnes- und Phantasieeindrücke. Das künstlerische Genie erfaßt das Wesen, die Natur der Dinge, wie sie sich den Sinnen und der Phantasie einprägt. Daher Goethes Wort: „Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, ist Wahrheitsliebe.“ Denn die Wahrheit an jedem Dinge ist eben das, was sein eigentliches Wesen, seine Natur ausmacht.

Was ist nun *philosophische* Genialität? Ist Genialität im allgemeinen als Objektivität, Selbstlosigkeit, Liebe zu be-

zeichnen, so wird philosophische Genialität im besondern die Objektivität im Denken, die Selbstlosigkeit, Liebe, das sachliche Interesse im Denken zu nennen sein. Was aber ist Denken, und wie unterscheidet sich ein selbstsüchtiges von einem selbstlosen, ein borniertes von einem genialen Denken? Wir sahen, daß zur Existenz jedes Dinges eine gewisse Vollkommenheit gehört; je zweckvoller, einheitlicher die Teile eines Dinges, aus denen es sich zusammensetzt, geordnet sind, und je harmonischer sie zusammenwirken, desto lebensfähiger, existenzfähiger ist das Ganze, desto mehr Realität, Wirklichkeit hat es. Wir erinnern uns des Ausspruchs Spinozas, daß Wirklichkeit, Existenz, Realität und Vollkommenheit ein und dasselbe sind. Nun können wir die Vollkommenheit, die Lebendigkeit, die Wirklichkeit eines Dinges erstens mit Augen sehen, mit Ohren hören, mit Händen greifen; wir können also einen sinnlichen Eindruck davon empfangen. Diese auf die Sinne Eindruck machende Wirklichkeit oder Vollkommenheit nennen wir Schönheit. Zweitens aber können wir uns von der Wirklichkeit oder Vollkommenheit eines Dinges eine allgemeine Vorstellung, eine Idee, einen Begriff machen, ohne den betreffenden Gegenstand unmittelbar auf unsere Sinne oder unsere Phantasie wirken zu lassen. Diese allgemeine Vorstellung, diese Idee, dieser Begriff ist dann in sich ebenso geordnet, wie der sinnliche Eindruck; d. h. die allgemeine Vorstellung, Idee oder Begriff setzt sich ebenso aus einer Anzahl von allgemeinen Vorstellungen, Ideen oder Begriffen zusammen, wie der sinnliche Gesamteindruck eines Gegenstandes aus einer Anzahl von sinnlichen Einzeleindrücken. Z. B. der Eindruck, den ein lebender menschlicher Körper auf unsern Gesichtssinn ausübt, setzt sich zusammen aus den vielen Eindrücken, die die verschiedenen Teile des Körpers auf den Gesichtssinn machen. Nacheinander fällt unser Blick auf den Kopf, den Rumpf, die einzelnen Glieder; beim Kopfe fassen wir wieder das Haar, die Stirne, Augen,

Nase, den Mund, die Wangen, Ohren, das Kinn besonders ins Auge; bei den Augen fällt uns vielleicht die lebhafte Färbung der Iris, die großen Pupillen, die langen schwarzen Wimpern u. s. w. auf; genug, eine große Anzahl von einzelnen Gesichtseindrücken setzt sich zum Gesamteindruck des Körpers zusammen, und je mehr alle seine einzelnen Teile mit einander harmonieren, desto lebensvoller ist das Ganze, desto schöner erscheint es uns. Ebenso ist die Idee des menschlichen Körpers zusammengesetzt aus vielen Ideen, von denen jede einem seiner Teile entspricht. Um eine allgemeine Vorstellung von einem menschlichen Körper zu erlangen, müssen wir uns eine große Anzahl von allgemeinen Vorstellungen seiner einzelnen Teile und ihres Zusammenwirkens verschaffen. Zum Begriff des menschlichen Körpers gehört z. B. der Begriff des Rumpfes, der Gliedmaßen, des Kopfes. Zum Begriff eines jeden dieser Teile gehören wieder die vielen Begriffe der Teile des Teiles. Z. B. zum Begriff eines Körpergliedes wie des Armes gehören die Begriffe des Schulterblattes, des Ober- und Unterarms und der Hand. Zum Begriff der Hand wieder der der Handwurzel, Mittelhand und Finger. Zum Begriff eines Fingers die seiner einzelnen Glieder. Zum Begriff des äußersten Gliedes eines Fingers die verschiedenen Begriffe des Nagels, der Haut, der Endsehne, des Fettpolsters, Bindegewebes, Knochens, der Blutgefäße, Nerven u. s. w. Zum Begriff des Nervensystems in einem Teil der Mittelhand etwa die Begriffe der sensibeln, motorischen und sympathischen, also der Empfindungs-, Bewegungs- und gefäßregulierenden Nerven. Zum Begriff eines sensibeln oder Empfindungsnerven die Begriffe des unter der Oberfläche der Haut liegenden Endorgans oder des Tastkörperchens und der leitenden Nervenfaser. Zum Begriff einer leitenden Nervenfaser die der eigentlichen Nervenmasse oder des Achsencylinders und der Umhüllung der Nervenfaser. Zum Begriff der eigentlichen Nervensubstanz die Begriffe der vielen

sie konstituierenden chemisch eigenartigen Eiweißmoleküle; zu dem eines jeden Eiweißmoleküls wieder die Begriffe der das Molekül zusammensetzenden kompliziert gruppierten verschiedenartigen Atome. Genug, man sieht daran, daß der Begriff eines menschlichen Körpers nicht etwas Einfaches ist, sondern eine sehr große Mannigfaltigkeit und äußerst verwickelte Zusammensetzung zeigt, ganz entsprechend seiner Existenz in der Wirklichkeit, vorausgesetzt, daß diese Begriffe richtig gebildet sind. Dies aber, die richtige Bildung der Begriffe, ist Sache der Wissenschaften. Zur Betreibung einer Wissenschaft aber gehört ein objektiver, ein selbstloser, ein sachlich und nicht persönlich interessierter, freier Geist, d. h. ein Geist, der frei ist von selbstsüchtigen Interessen, der also sein ganzes Interesse dem Gegenstand selbst und seiner Erforschung zuzuwenden vermag. Denn jedes subjektive, selbstsüchtige, einseitige Interesse läßt den Gegenstand nur unter dem Begriff erscheinen, der unmittelbaren praktischen Wert für die betreffende Person hat. Der Fleischer, der ein Tier schlachtet, nimmt er ein Interesse an dessen feinem anatomischem Bau? Gewiß nicht, er achtet nur darauf, was zu seinem Gewerbe gehört, wieviel Fleisch, Fett und Knochen er beim Ausschlachten des Tieres gewinnt, und welchen pekuniären Vorteil er beim Verkauf zu erzielen vermag. Hat er dabei einen wahren, vollkommenen Begriff vom Körper des Tieres? Nein, nur einen ganz einseitigen, unvollkommenen, der an sich nicht falsch ist, von dem man aber unmöglich behaupten kann, daß er sich mit dem wesentlichen Begriff vom Körper des Tieres decke. Nicht dieser Körper an sich ist dem Fleischer so interessant, daß er ihn bis in seinen feinsten mikroskopischen Bau hinein zu untersuchen den Antrieb hätte, sondern von Interesse für ihn ist nur der Nutzen, den er aus dem Fleisch und Fett des Körpers zieht, und daher wird er auch nur soweit sich in Gedanken damit beschäftigen, als es praktische Bedeutung für ihn hat. Das Wesen

des Tieres aber besteht nicht darin, daß es dem Fleischer einen Verdienst schafft und Menschen zur Nahrung dient, sondern das Tier hat eine Existenz für sich; es ist um seiner selbst willen da; es will existieren, leben und nicht getötet sein, um von andern verzehrt zu werden. Und dieser Drang nach Existenz, dieser Wille zum Leben prägt sich in dem ganzen Aufbau seines Körpers bis in die feinsten Einzelheiten hinein aus, in dem Knochenbau, der dem Körper Halt und Festigkeit verleiht, in den Bändern und Muskeln, die das Knochensystem zu einem Ganzen verbinden, in dem Nervensystem, das Eindrücke von der Außenwelt aufnimmt, ordnet und das Muskelsystem in Bewegung setzt, in den vegetativen Organen, in dem Blutgefäßsystem u. s. w. Sich einen deutlichen und möglichst vollkommenen Begriff von dem Körper eines Tieres machen, ist daher soviel, als sich einen deutlichen und möglichst vollkommenen Begriff von seiner Existenzfähigkeit, von seiner Möglichkeit zu leben machen. Der Mensch beschäftigt sich aber mit ganzer Seele nur mit dem, was für ihn Interesse hat. Nimmt er kein Interesse an der Existenz der Lebewesen, so wird es ihm auch ganz gleichgültig sein, die Bedingungen dieser Existenz, also den feinsten Aufbau ihres Körpers, das Zusammenwirken seiner Teile, die Tätigkeit der verschiedenen Organe u. s. w. kennen zu lernen.

Die Dinge der Außenwelt wirken zunächst auf unsere Sinne, setzen dann aber auch unser Denkvermögen in Tätigkeit. Wir suchen die Dinge der Außenwelt zu begreifen, wir machen uns Gedanken darüber und bemühen uns, Klarheit über sie zu gewinnen. Je selbstsüchtiger nun ein Mensch ist, desto mehr wird er auch bei allen Dingen nur an sich denken, also an den Nutzen, den die Dinge für seine Person haben. Was nicht zur Person des Selbstsüchtigen in Beziehung steht, hat kein Interesse für ihn; er wird daher auch nicht weiter darüber nachdenken und dumm, borniert bleiben. Je selbstloser dagegen ein Mensch ist,

desto mehr wird er geneigt sein, sich mit den Dingen um ihrer selbst willen zu beschäftigen; nicht nur da, wo es sein Nutzen erheischt, sondern überall, wo er Zeit und Gelegenheit findet, wird er sich bemühen, den Dingen auf den Grund zu gehen und sie in ihrem Zusammenhang zu begreifen. Ein solches Streben nennen wir ein philosophisches. Je selbstloser, objektiver, genialer, größer ein Mensch ist, desto stärker wird auch dieses philosophische Bestreben bei ihm ausgeprägt sein, und es kommt dann nur auf Zeit und Gelegenheit an, ob und wie weit sich dieses Bestreben verwirklicht. Der geniale, selbstlose Mensch, der sich für die Dinge selbst interessiert, dem alles interessant ist, auch ohne daß sein Nutzen ins Spiel kommt, wird in jedem Augenblick bereit sein, sich zu belehren. Er wird die Weisheit gleichsam im Fluge erhaschen und zuweilen mühelos in kurzen Augenblicken mehr lernen, als der selbstsüchtige, bornierte, subjektiv interessierte Mensch im Schweiße seines Angesichts in langem Studium. Ersterer unterrichtet sich, weil es ihm Vergnügen macht, letzterer nur darum, weil er muß, weil es sein Geschäft, sein Metier, sein Studium so mit sich bringt. „Die Weisheit ist nur in der Wahrheit," sagt Goethe, nämlich in der Wahrheit und Reinheit des Empfindens, Denkens und Strebens.

Das Wesen der Dinge liegt nicht an der Oberfläche, es liegt vielmehr in der Tiefe, in ihrem Innern. Um die Dinge verstehen zu lernen, muß man sich in sie vertiefen. Zu dieser Vertiefung aber gehört eine anhaltende Energie des Geistes, wie sie nur das lebhafteste Interesse an dem Gegenstand selbst hervorzurufen vermag. Daher ist ein bornierter Mensch stets so schnell mit seinem Urteil fertig. Ihm fehlt die Liebe zum Gegenstand, um ihn ernst nehmen zu können. Er betrachtet den Gegenstand nur so weit, als es sein persönliches, sein subjektives Interesse erheischt. Was darüber hinausgeht, ist vom Übel. Er sucht daher so schnell als möglich fertig zu werden und tut den

Gegenstand so rasch als irgend möglich ab. Schopenhauer sagt mit bezug hierauf: „Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist, wie gesagt, einer in jedem Sinne völlig uninteressierten Betrachtung, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgend eine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen" — selbstsüchtigen — „Willen haben. Da in dieser Hinsicht, welche immer nur die Erkenntnis der Relationen erfordert, der abstrakte Begriff des Dinges hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist, so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand, sondern sucht bei allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessiert es ihn nicht weiter. Daher wird er so schnell mit allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Szenen. Er aber weilt nicht: nur seinen Weg im Leben sucht er, allenfalls auch alles, was irgend einmal sein Weg werden könnte, also topographische Notizen im weitesten Sinne; mit der Betrachtung des Lebens selbst als solchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, dessen Erkenntniskraft, durch ihr Übergewicht, sich dem Dienst seines" — selbstsüchtigen — „Willens auf einen Teil seiner Zeit entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen."

Das Wesen der Dinge liegt nicht an ihrer Oberfläche. Wer ein Ding nur ganz flüchtig und oberflächlich betrachtet, hat keine Ahnung von seinem Wesen. Er erkennt nur den zufälligen Eindruck, den das Ding auf seine Person macht. Wären die Dinge in der Welt nur leere Gehäuse, so hätte der bornierte Mensch

recht, der sich mit ihnen nur äußerlich abgibt; nun sind sie aber etwas für sich, sie haben eine eigene Existenz, ein eigenes Leben, und um sie zu begreifen, muß man sich daher in Gedanken in sie hineinversetzen. Das Wesen der Dinge überhaupt besteht in ihrem Streben nach Existenz, in ihrem Willen zum Leben. Spinoza drückt dies in dem Lehrsatz aus: „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst," „Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam." Nun zeigt sich aber dieses allgemeine Streben nach Existenz, dieser Wille zum Leben bei verschiedenen Dingen in verschiedener Gestalt. Das eine Ding will auf diese Weise existieren, das andere auf andere Weise. Was sich bei allen gleichbleibt, ist das Streben nach Existenz, was aber verschieden ist, sind die Formen der Existenz. Ein Fisch strebt ebenso nach Existenz, wie ein Vogel, oder ein Mensch, oder eine Pflanze, oder ein Kristall, aber jedes Ding sucht dieses Daseinsstreben in einer anderen Form zu verwirklichen. Diese Verschiedenheit in den Formen der Existenz beruht auf einer Verschiedenheit in der Zusammensetzung der Teile der Gegenstände. Denn alle Dinge in der Welt sind aus Teilen zusammengesetzt, und die Art dieser Zusammensetzung bestimmt die besondere Natur des Dinges. Je komplizierter die Zusammensetzung ist, desto höher steht das Leben des betreffenden Gegenstandes. Die Teile, aus denen sich ein Ding zusammensetzt, stehen in ganz bestimmten Beziehungen zu einander. Mache ich mir nun ein richtiges Gedankenbild von den Teilen eines Gegenstandes und ihren Beziehungen zu einander, so sage ich, ich habe die Idee des Gegenstandes erfaßt. Diese Idee steckt aber nicht nur in meinem Kopfe, sondern sie bildet zugleich die besondere Natur des Dinges selbst. Spinoza drückt dies in dem Lehrsatz aus: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist

dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge," „Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum." Denn jedes Ding strebt nicht nur ganz allgemein nach Existenz, sondern immer zugleich auch nach einer bestimmten Form der Existenz. Mit anderen Worten, jedes Streben hat auch ein Ziel, nach dem es strebt, jede Bewegung hat eine Richtung, in der sie sich bewegt, jeder Wille hat auch eine Vorstellung von dem, was er will. Der Wille ist nicht „blind". So liegt auch dem Streben nach Existenz, dem Willen zum Leben, bei jedem Dinge ein Plan zu Grunde, den es in seiner Existenz zu verwirklichen bemüht ist, seine Idee. Einen Gegenstand wissenschaftlich, philosophisch erforschen, heißt diesen Plan, nach dem er sich aus Teilen aufbaut, diese seine Idee in Begriffe fassen oder in ihre Teil-Ideen zu zerlegen, den Plan also in Gedanken nachzeichnen, nach dem jedes Ding wirkt und lebt, sei es nun ein aus Atomen zusammengesetztes Molekül, oder der aus einzelnen Individuen zusammengesetzte Verband eines Volkes. Da nun aber kein Ding ungehindert von störenden Einflüssen sich zu entwickeln und in seiner Existenz zu erhalten vermag, so wird auch keines ganz dem Plane, der Idee entsprechen, deren Verwirklichung es in seiner Existenz anstrebt. Kein Ding wird in seiner äußern Wirklichkeit vollkommen der Idee entsprechen, die seiner eigenen Natur zu Grunde liegt; denn jedes Ding ist das Produkt seines eigenen inneren Bildungstriebes und der zufälligen äußeren Umstände, die diesem Bildungstrieb dienen, die ihn aber auch störend beeinflussen können. Wer sich nun ganz oberflächlich nur mit den Objekten beschäftigt, ohne genauer auf ihr Wesen einzugehen, der wird das, was an ihnen unvollkommen ist, also nicht mit der Idee, dem Plan, der Form ihrer Existenz in Übereinstimmung steht, nicht zu unterscheiden wissen von dem, was an ihnen vollkommen ist, also mit ihrer eigentlichen Natur harmoniert. Das wesentliche Merkmal des Genius ist nun diese

Vertiefung in die eigentliche Natur der Objekte: er ist „der Geist, der in der Wesen Tiefe trachtet.“ In seinem selbstlosen Interesse an dem Leben, der Existenz aller Objekte, wird er seine Aufmerksamkeit immer vorzugsweise auf das richten, was zur Hauptbedingung einer jeden Existenz gehört, also auf die Idee, den Plan; und so wird er sorgfältig zwischen dem Gesunden und Ungesunden, dem Vollkommenen und Unvollkommenen, dem Normalen und Perversen unterscheiden. „Denn“, wie sich Schopenhauer ausdrückt, „die wirklichen Objekte sind fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee: daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber, wegen des Kampfes ihrer Formen untereinander, nicht zustande brachte.“

Soviel selbstloses Interesse, soviel Liebe in einem Menschen ist, soviel Trieb wird auch in ihm sein, den Dingen in seinem Denken gerecht zu werden. Das philosophische Streben des selbstlosen, genialen Menschen wird darauf hinzielen, sich ein möglichst klares und deutliches Weltbild zu verschaffen, in dem ihm seine eigene Stellung als Teil eines unendlich großen Ganzen angewiesen ist. Indem er sich mit den Ideen, mit der Natur der Dinge bekannt macht, wird ihm seine eigene Natur immer mehr offenbar. Er erkennt den Zusammenhang alles Daseienden, die göttliche Einheit, die sich ebenso in seinem Körper und Geist, wie im Leben der Pflanze und in der Bewegung der Gestirne zeigt. In seinem Gedicht „Eins und Alles“ hat Goethe dieses Gefühl des genialen denkenden Menschen wiedergegeben:

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben, ist Genuß.

Weltseele, komm uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
Wird unsrer Kräfte Hochberuf.
Teilnehmend führen gute Geister
Gelinde leitend höchste Meister
Zu dem, der Alles schafft und schuf.

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebend'ges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden,
Zu reinen Sonnen, farb'gen Erden;
In keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in Allen;
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."

Das philosophische Streben des genialen Menschen wird sich immer mehr zum Erfassen der geistigen Einheit alles Seins hindurchringen, zur großen Wahrheit, der alle tieferen Geister zustreben. Wir wissen schon heute, durch die Naturwissenschaften belehrt, daß eine unverbrüchliche Ordnung im Weltall herrscht, eine ewige Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen, eine außerordentliche Gleichmäßigkeit im mannigfaltigsten Wechsel; und jedes Jahr bringt neue Bestätigung. Der letzte große Fortschritt ist von Professor Heinrich Hertz gemacht worden, der durch Experimente nachgewiesen hat, daß die Elektrizität denselben Gesetzen wie das Licht unterworfen ist. Elektrizität, Magnetismus sowohl als auch Licht beruhen auf einer wellenförmigen Bewegung der Teile jenes feinsten unwägbaren Stoffes, des Äthers, der den ganzen Weltenraum erfüllt. Elektrizität, Magnetismus und Licht wiederum sind nur verschiedene Formen derselben Kraft, die unsern Arm hebt und die wir in uns als bewußte Energie,

als Willen wahrnehmen. In der Urania in Berlin finden wir eine kleine Dynamomaschine, die wir mit der Hand bewegen können und die dazu dient, die Kraft unseres Armes in elektrische Kraft zu verwandeln; und diese elektrische Kraft wird weiter durch die Spirale einer Glühlichtlampe geleitet, in der sie wieder in Leuchtkraft, in Licht verwandelt wird. Wenn wir die Kurbel der kleinen Dynamomaschine kräftig drehen, erstrahlt die elektrische Glühlichtlampe im hellsten Licht. Das Licht, das von dem fernsten Fixstern, dem fernsten Nebelfleck im Weltenraume in unser Auge dringt, wenn wir mit Bewunderung den gestirnten Himmel betrachten, ist nichts anderes als die Energie, die sich in unserem eigenen Sein und Wesen ausspricht. Daher Goethes Wort:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nicht erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Der Schimmer eines Nebelflecks, einer entstehenden Welt im unendlichen Raume, er gibt uns Zeugnis, daß wir ein Teil sind von jener Kraft, die das All durchflutet. Und wie wir selbst danach trachten, unser Leben nach einem Plane zu formen, es nicht der Willkür, dem Zufall zu überlassen, wie es sich gestaltet, so strebt auch jene entstehende Welt, die unserem Auge als winziger leuchtender Flecken am Himmel erscheint, jene ungeheuren glühenden Gasmassen, nach Form und Gestaltung. Die Gasmassen verdichten sich, ballen sich zusammen zu Kugeln; es entstehen Sonnen und Planeten, die in strenger Gesetzmäßigkeit ihre Kreise umeinander beschreiben. Doch die erste Form ist nur Beginn einer Reihe der mannigfachsten Formen des Stoffes und der Energie. Der Gestaltungstrieb zeigt sich weiter in der Bildung der Kristalle, der Pflanzen und Tiere. Alles lebt und webt und drängt nach immer höherer Steigerung des Seins,

nach immer feinerer Ausgestaltung seiner Formen und Kräfte. In seinem Gedicht „Weltseele“ gibt Goethe eine hochpoetische Schilderung dieser fortwährend stattfindenden Umgestaltung im All und der Stimmung des genialen Menschen, der sich mit diesem All eins fühlt:

„Verteilet euch nach allen Regionen
Von diesem heil'gen Schmaus!
Begeistert reißt euch durch die nächsten Zonen
Ins All und füllt es aus!

Schon schwebet ihr in ungemessnen Fernen
Den sel'gen Göttertraum
Und leuchtet neu, gesellig unter Sternen
Im lichtbesäten Raum.

Dann treibt ihr euch, gewaltige Kometen,
Ins Weit' und Weitr' hinan,
Das Labyrinth der Sonnen und Planeten
Durchschneidet eure Bahn.

Ihr greifet rasch nach ungeformten Erden
Und wirket schöpfrisch jung,
Daß sie belebt und stets belebter werden,
Im abgemessnen Schwung.

Und kreisend führt ihr in bewegten Lüften
Den wandelbaren Flor
Und schreibt dem Stein in allen seinen Grüften
Die festen Formen vor.

Nun Alles sich mit göttlichem Erkühnen
Zu übertreffen strebt;
Das Wasser will, das unfruchtbare, grünen,
Und jedes Stäubchen lebt.

Und so verdrängt mit liebevollem Streiten
Der feuchten Qualme Nacht!
Nun glühen schon des Paradieses Weiten
In überbunter Pracht.

Wie regt sich bald, ein holdes Licht zu schauen,
Gestaltenreiche Schar,
Und ihr erstaunt auf den beglückten Auen
Nun als das erste Paar;

Und bald erlischt ein unbegrenztes Streben
Im sel'gen Wechselblick.
Und so empfangt mit Dank das schönste Leben
Vom All ins All zurück."

Goethe schreibt selbst von diesem Gedicht an Zelter: „Das Gedicht stammt aus der Zeit her, wo ein reicher jugendlicher Mut sich noch mit dem Universum identifizierte, es auszufüllen, ja, es in seinen Teilen wieder hervorzubringen glaubte."

Dieses sich eins Fühlen mit dem Universum, dieses sich selbst Wiederfinden im All, in den Kräften der Natur, in allem, was lebt und webt und existiert, ist für das philosophische Denken des genialen Menschen äußerst charakteristisch. Schopenhauer hat dieser genialen Anschauung von der Wesensgleichheit aller Dinge folgenden Ausdruck gegeben: „Wenn wir die anorganische Welt mit forschenden Blicken betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Kristall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit soviel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene, ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen,

vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend, so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großen Entfernungen unser eigenes Wesen wiederzuerkennen."

Das Wort Christi: „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen," bewährt sich auch auf philosophischem Gebiet. Wer sich aufgibt, wer sich selbstlos vertieft in die philosophische Betrachtung der Welt, der wird sein Leben wiederfinden in unendlich reicher Ausgestaltung, in wunderbarer Fülle und Mannigfaltigkeit; der wird sein Leben wiederfinden in der ganzen Natur, die ihn umgibt, sowie in dem einheitlichen unendlichen Geist, der diese Natur durchwaltet, in Gott. Wer aber den Mittelpunkt des Daseins in seine endliche winzige Person verlegt, wer sich in seinem Egoismus als den Mittelpunkt der Welt betrachtet, als das wertvollste Objekt in der ganzen Natur, der beraubt sich selbst der Erkenntnis des wunderbaren Reichtums, der ihn umgibt; beschränkt auf seine endliche, vergängliche, allen Zufällen und Schicksalen preisgegebene Person, steht er der ganzen Natur fremd, ja, feindlich gegenüber, und in der ängstlichen Sorge um das gebrechliche Dasein, in der steten Angst und Not um ein Leben, das für ihn das einzige ist, wird er nicht im stande sein, den tieferen Zusammenhang alles Lebens, also auch des seinigen, mit dem Leben der Natur und dem Leben Gottes zu erkennen. Die Selbstlosigkeit, die Hingebung seiner selbst, die Liebe ist daher nicht nur der Ursprung aller Schönheit, sondern auch aller Weisheit, aller Wahrheit. „Gott und Natur", sagt Spinoza, „sind ein und dasselbe", „Deus sive natura", und ferner erklärt er: „Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott", „Quo

magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.“ Wie ist das zu verstehen? Die Natur ist der Inbegriff aller Dinge, die Gesamtheit aller Einzelwesen; Gott aber ist ein einiger Geist. Wie kann die unendliche Vielheit der Dinge ein und dasselbe sein mit diesem vollkommenen, unendlichen, einheitlichen Geist? Dies ist nur zu begreifen unter der Annahme, daß Gott selbst sich hingegeben hat in unendlicher Liebe; daß er heruntergestiegen ist von der unendlichen Fülle seiner Existenz, um Wohnung zu nehmen in einem winzigen Wesen, einem Atom, einer Zelle, einem Kristalle, einer Pflanze, einem Menschen, wie ein König, der sich als Bettler verkleidet. Wer nun seine gegenwärtige Gestalt als die einzige betrachtet, wer in egoistischer Abgeschlossenheit das Leben seiner endlichen Person allein für wertvoll hält, der gleicht einem als Bettler verkleideten König, der sich wirklich für einen Bettler hält und die Lumpen, die ihm nur als Mummenschanz dienen sollen, ängstlich als sein einziges Besitztum hütet. Die Wahrheit macht frei, frei von aller Angst und Not des irdischen Daseins. Die Wahrheit aber ist die Erkenntnis, daß die einzelne Person, das einzelne Ich nicht abgetrennt existiert, nicht isoliert von allen anderen Existenzen, sondern daß es in allen mitlebt; daß alle nur verschiedene Formen, verschiedene Abstufungen jener einzigen Urexistenz sind, die wir Gott nennen. Gott ist ein Geist, und ein Geist hat Ideen; Gottes unendlicher Ideenreichtum aber ist identisch mit dem unendlichen Reichtum von Ideen, der sich in den Objekten der Natur offenbart. Wir sahen, daß jedem Dinge, jedem Wesen in der Welt eine Idee zu Grunde liegt, ein Plan, nach dem es sich aufbaut, entwickelt, nach dessen Verwirklichung es in seiner Existenz beständig strebt, ohne sie jemals ganz erreichen zu können. Diese Ideen, diese Formen der Existenz, diese Pläne und Zeichnungen, die dem wunderbaren Aufbau der Organismen zu Grunde liegen und der Energie, den Trieben,

dem Willen in jedem Wesen die Richtung geben, diese den Objekten der Natur zu Grunde liegenden Ideen sind zugleich Ideen des denkenden Geistes Gottes. Sache des göttlich begabten, des genialen Menschen ist es, diese Ideen in den Dingen zu erkennen und damit die Gedanken Gottes nachzudenken. So ist das Wort Spinozas zu verstehen: „Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erkennen wir Gott."

Einen herrlichen, treffenden Ausdruck hat Schiller diesem Verhältnis des genialen Menschen zum All gegeben. Er sagt in seinen philosophischen Briefen: „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott. Gott und die Natur sind zwei Größen, die sich vollkommen gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Tätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existiert, ist in der Natur, dem Abbilde dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur ist ein unendlich geteilter Gott. Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen. Wie sieben dunklere Strahlen durch eine Linse in einen hellen Lichtstreif wieder zusammenschmelzen, würde aus der Vereinigung aller dieser Substanzen ein göttliches Wesen hervorgehen. Die vorhandene Form des Naturgebäudes ist das optische Glas, und alle Tätigkeiten der Geister nur ein unendliches Farbenspiel jenes einfachen göttlichen Strahles. Gefiel es der Allmacht dereinst, dieses Prisma zu zerschlagen, so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinander fließen, alle Bäche in einem Ozean aufhören. Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande. Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müßte endlich zur Aufhebung

jener Trennung führen oder Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist die Liebe."

Alle Wissenschaft beruht auf dem Streben nach der letzten großen Erkenntnis von der geistigen Einheit alles Existierenden; ohne Liebe zur Natur aber kein Streben nach ihrer Erkenntnis. Wer die Selbstsucht zum Prinzip erhebt, verleugnet daher auch die Wissenschaft, die Wahrheit. Ein wertvolles Bekenntnis dieser Art haben zwei Denker abgelegt, die wahnsinnig genug waren, der rohen Selbstsucht Loblieder zu singen und die Liebe als ein Zeichen schwächlicher, sklavischer Gesinnung verächtlich zu machen. Beide wenden sich auch gegen die Wissenschaft und gegen die Wahrheit und legen dadurch auch ihrerseits Zeugnis dafür ab, daß Liebe und Wahrheit zusammengehören, wie Liebe und Schönheit, und daß man das eine nicht aufheben kann, ohne auch das andere zu zerstören. Verleugne die Liebe, und du verleugnest auch alle Erkenntnis. Die beiden denkenden Verleugner aller selbstlosen Hingabe des Herzens heißen Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Jener erklärt in seinem Buche „Der Einzige und sein Eigentum": „Gibt es auch nur eine Wahrheit, welcher der Mensch sein Leben und seine Kräfte widmen müßte, weil er Mensch ist, so ist er einer Regel, Herrschaft, Gesetz unterworfen, ist Dienstmann. Solange du an die Wahrheit glaubst, glaubst du nicht an dich und bist ein Diener, ein religiöser Mensch. Die Wahrheit ist tot, ein Buchstabe, ein Wort, ein Material, das ich verbrauchen kann. Für sich ist sie wertlos. Wahrheiten sind Phrasen, Redensarten, Worte. In Zusammenhang, oder in Reih und Glied gebracht, bilden sie die Logik, die Wissenschaft, die Philosophie." Und Friedrich Nietzsche faßt alle seine Weisheit in die Devise des orientalischen Meuchelmörder-Ordens zusammen: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt." „Wohlan", ruft er aus, „das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt." „Alle Wissen-

schaft" aber ist nach ihm heute nur „darauf aus, dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden, wie als ob dieselbe nichts, als ein bizarrer Eigendünkel gewesen sei."

Wir ersehen daraus, daß die Selbstlosigkeit, wie sie zur Schönheit führt, so auch zur Wahrheit leitet, und daß keiner die Selbstsucht predigen kann, ohne sich zugleich gegen Wahrheit und Wissenschaft zu wenden. Zum Wesen des selbstlosen, genialen Menschen gehört sein philosophisches Streben, sein Streben nach Erkenntnis, nach Wissenschaft, nach Wahrheit. Wenn der selbstsüchtige, bornierte Mensch philosophiert, so tut er es nur, um der Philosophie ihr Todesurteil zu schreiben, um die Weltweisheit für null und nichtig, für tot, für eitel, für bloße Wortspielerei zu erklären. Das Streben nach Wahrheit, nach Wissenschaft wird von Nietzsche als das „asketische Ideal" bekämpft und verächtlich zu machen gesucht, weil ihm, dem subjektiv beschränkten Menschen, die freudige, selbstlose Hingabe des Herzens an einen Eindruck, einen Gedanken, oder eine Handlung, nicht anders erscheinen kann, als ein Raub an der eigenen Persönlichkeit, als eine ungebührliche Selbstbeschränkung oder „Askese". „Diese Beiden", sagt Nietzsche, „Wissenschaft und asketisches Ideal, sie stehen ja auf der gleichen Überschätzung der Wahrheit, . . . eben damit sind sie sich notwendig Bundesgenossen — sodaß sie, gesetzt, daß sie bekämpft werden, auch immer nur gemeinsam bekämpft und in Frage gestellt werden können. Eine Wertschätzung des asketischen Ideals zieht unvermeidlich auch eine Wertabschätzung der Wissenschaft nach sich . . . Die Kunst," — im Sinne Nietzsches, — „in der gerade die Lüge sich heiligt, der Wille zur Täuschung das gute Gewissen zur Seite hat, ist dem asketischen Ideal viel grundsätzlicher entgegengestellt, als die Wissenschaft." Fort also mit allem Streben nach Wahrheit, nach Wissenschaft, und hoch die Lüge, die Täuschung! Das Erheiternde an dieser Art der Betrachtung liegt in dem Umstand,

daß der bornierte Mensch gar nicht gewahr wird, daß das, was er „Askese“ nennt, die freudige Hingabe des Herzens im Streben nach Wahrheit, gerade die höchste Konzentration unserer Persönlichkeit, das intensivste Wollen und die eigenartigste Bestätigung unseres tieferen Selbst enthält. Ein Newton, der ganz aufging in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen, der auf die Frage, wie er zu seinen Epoche machenden Entdeckungen gekommen sei, antwortete: „Indem ich unabläßig darüber nachdachte“, ist er ein Asket zu nennen, weil sein ganzes Interesse, seine ganze Liebe, sein ganzes Leben gerade an diesen Dingen hing und nicht an solchen, für die andere zufällig sich mehr zu erwärmen vermögen, wie z. B. Stirner und Nietzsche für ihre Antisophie? Zeigt ein Newton nicht gerade in diesem intensiven Erfassen bestimmter Richtungen des Lebens, bestimmter Gedankengänge seine ganz besondere Eigenart, ist er nicht gerade da am meisten frei und Herr seiner selbst, also am weitesten von aller Askese entfernt, wo er sich seiner eigensten Naturanlage entsprechend betätigen, ausleben darf? Frei handeln ist gleichbedeutend mit handeln nach den Gesetzen der eigenen Natur. Heißt das nun Asket sein, wenn man nach den Gesetzen seiner eigenen Natur sich auswirkt, in dem einen Falle also dem lebendigen Triebe nach der Erforschung der Wahrheit, in dem anderen Falle dem Schaffenstriebe auf künstlerischem oder sittlichem Gebiete folgt? Doch für Stirner und Nietzsche liegt Leben und Glück nur in der rücksichtslosen Geltendmachung des beschränktesten Egoismus. Jene sogenannte Philosophie, richtiger Antisophie der Bornierten aber ist zugleich mit der pseudo-naturalistischen Kunst der Bornierten stark in Mode gekommen. So sehr man dies auch bedauern mag, so lehrreich ist doch zugleich diese Erscheinung; denn sie zeigt deutlich, wie innig beim Menschen seine Weltanschauung zusammenhängt mit der Stellung seines Herzens, mit seiner Sympathie und Antipathie, mit seiner Liebe und seinem Haß.

Ich schließe mit dem herrlichen Gedicht Schillers:

„Tote Gruppen sind wir, wenn wir hassen,
Götter, wenn wir liebend uns umfassen,
Lechzen nach dem süßen Fesselzwang.
Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.

Arm in Arme, höher stets und höher,
Vom Barbaren bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüt'gen Ringeltanzes,
Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches.
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit."

III.

Praktisches Verhalten des genialen Menschen.



Genialität kann sich nach drei Richtungen hin entwickeln, entsprechend der dreifachen Stellung des Menschen zu der ihn umgebenden Außenwelt. Denn erstens läßt der Mensch die Außenwelt auf seine Sinne und seine Phantasie einwirken: der Mensch empfindet. Zweitens verarbeitet er innerlich die Eindrücke, die er von der Außenwelt empfangen hat, indem er sie in Begriffe, Ideen verwandelt und sie so dem Weltbilde einordnet, das er in seinem Gehirne mit sich herumträgt: der Mensch denkt. Und drittens endlich, auf Grund der Eindrücke und der daraus gewonnenen Ideen, faßt er Entschlüsse und führt sie aus, indem er gewisse Veränderungen in der Außenwelt herbeiführt: der Mensch handelt. Empfindung, Begriff und Handlung gehen beständig in einander über, so wie das Verhalten des Einzelnen zu der ihn umgebenden Außenwelt beständig wechselt. Verhält sich der Mensch rein empfindend, rein aufnehmend gegenüber den Eindrücken der Außenwelt, will er also nur die Empfindung, nur den Eindruck auf seine Sinne oder seine Phantasie, und macht ihm dieser allein schon Vergnügen, so entsteht das, was wir ästhetische, künstlerische Empfindung nennen, also ein Wohlgefallen an dem bloßen Schauen und Hören. Unsere Sinne sind meist die Kundschafter für unsere Interessen und dienen ernster Arbeit und ernstem Bedürfnis. Fehlt der Tätigkeit der Sinne dieser ernste Zweck, so wird diese Tätigkeit gleichsam zwecklos, zum bloßen Spiel. Wenn wir schauen, nur um zu schauen, so wird das, was wir sehen, für uns zum bloßen Schauspiel; in Wahrheit aber kann man

nicht sagen, die Tätigkeit der Sinne wird ohne praktischen Zweck selbst zwecklos, sondern nur, sie wird Selbstzweck, sie ist um ihrer selbst willen da. Auf dieser Freude an der reinen Empfindung, an dem bloßen Aufnehmen der Eindrücke der Außenwelt aber beruht das Schöne und die Kunst; und künstlerische Genialität ist die gesteigerte Fähigkeit, sich selbstlos, objektiv gegenüber diesen Eindrücken zu verhalten, sich ihnen mit ganzer Seele hinzugeben.

Verhält sich der Mensch rein denkend, erkennend, begreifend, sucht er das aus den verschiedensten Ideen bestehende Bild der Welt in seinem Kopf immer mehr zu vertiefen, in eine Einheit zu bringen, zu einem Ganzen zu gestalten, sucht er die einzelnen Ideen oder Begriffe sich immer deutlicher zu machen, sie miteinander immer mehr zu verknüpfen und in Übereinstimmung zu bringen bis zur Erlangung einer einheitlichen Weltanschauung, interessiert sich also der Mensch für das bloße Erkennen und Begreifen, und macht ihm dieses allein schon Vergnügen, so entsteht das, was wir philosophisches Denken nennen. Sind unsere Sinne meist nur die Kundschafter für unsere praktischen Interessen, so sind unsere Gedanken meist die Strategen, die den Angriff auf die Außenwelt, die Erlangung irgend eines praktischen Vorteils einleiten. Hat ein Mensch an dem Erkennen, an dem Begreifen selbst sein Vergnügen, so fehlt seinem Denken scheinbar der ernste Zweck, es erscheint zwecklos, Spielerei. Ein beschränkt praktisch angelegter Mensch wird daher leicht geneigt sein, einen Philosophen ebensowenig ernst zu nehmen, wie einen Künstler. Philosophische Genialität beruht aber auf diesem ausschließlichen Interesse am Denken, am Erkennen selbst. Wer sich nicht mit ganzer Seele in eine Idee vertieft, wird sie nicht erfassen.

Existiert nun auch ein Handeln, das sich selbst zum Zwecke hat, ebenso wie es ein reines selbstloses Empfinden und ein

reines objektives Denken gibt? Gewiß, es ist das Tun, das nicht von einem selbstsüchtigen, subjektiven, einseitigen Interesse diktiert ist, sondern einer von dem selbstlosen, objektiven Geiste erfaßten Idee folgt. Tun wir etwas nur um eines selbstsüchtigen Zweckes willen, so wird uns wenig oder gar nichts daran gelegen sein, auf welche Art und Weise das Werk ausgeführt wird, wenn wir nur unsern Vorteil davon haben. Interessiert uns nicht unsere Arbeit an und für sich, so werden wir sie um jeden Preis so schnell als möglich loszuwerden suchen und uns mit ihr nur soweit beschäftigen, als es zur Erhaltung unserer Existenz etwa unbedingt nötig ist. Eine derartig gezwungene Arbeit ist mit großer Unlust verknüpft und wird so schlecht als möglich gemacht. In demselben Maße aber, in dem das Tun zum Selbstzweck wird, d. h. in demselben Maße, in dem wir uns für unser Tun, für unser Werk selbstlos interessieren, ist auch jeder Fortschritt, jede Verbesserung und Vervollkommnung unseres Werkes mit Lust verknüpft. Eine Arbeit, die an und für sich Vergnügen macht, wird so vollkommen als möglich ausgeführt. Ist Genialität gleichbedeutend mit Objektivität oder Selbstlosigkeit, so wird das praktische Verhalten des genialen Menschen dahin zielen, alles, was zu tun ist, mit ganzer Seele zu tun, mit voller Hingebung an das Werk selbst, sei es, was es sei. Der Bornierte staunt über das, was der Geniale scheinbar spielend zu leisten vermag, und merkt nicht, daß es sich dabei in der Tat um eine Art von *Spiel* handelt, nämlich insofern als der Geniale an der Tätigkeit, an dem Werke an und für sich Vergnügen findet, so daß der eigentliche, ernste, praktische Endzweck mehr in den Hintergrund tritt. Ein Tun aber, das nur dem Vergnügen dient, eine Handlung, die nur um ihrer selbst willen geschieht, nennen wir Spiel. So seltsam es nun klingt, so müssen wir doch sagen: je mehr einer mit seinem ganzen Herzen bei dem ist, was er tut, je objektiver,

selbstloser, genialer einer in seinem Tun ist, desto mehr gewinnt dieses den Charakter des Spiels, der freien Tätigkeit, die ihr Ziel, ihre Idee in sich selber trägt. Je ängstlicher dagegen ein Mensch auf das sieht, was er durch seine Arbeit, durch sein Werk erst erreichen will, also auf den pekuniären Nutzen, den es abwirft, auf die zu befriedigende Eitelkeit u. dergl., desto weniger liegt ihm an dem Werke als solchem, desto größere Unlust ist mit der Arbeit daran verknüpft, und desto unvollkommener wird sie ausgeführt. Selbst der zur Arbeit gezwungene Strafgefangene muß an dem, was er zu tun genötigt wird, noch irgend ein selbstloses Interesse nehmen, er muß mit seiner Arbeit irgend einen vernünftigen Sinn verbinden können, an dem er einen objektiven, selbstlosen Anteil nimmt, sonst würde sich der Zwang zu einer so unerträglichen Qual steigern, daß der Tod einem solchen Leben ohne weiteres vorgezogen würde.

Dostojewskij macht in seinen berühmten „Memoiren aus einem Totenhaus" mit bezug hierauf folgende feine psychologische Bemerkung: „Mir fiel einmal ein, daß, wenn man den Menschen vollkommen ersticken und vernichten, ihn mit einer so schrecklichen Strafe belegen wollte, daß selbst der entsetzlichste Mörder vor derselben erbebte und vor ihr wiche, es nur darauf ankomme, seiner Arbeit den Charakter einer vollkommenen, absoluten Zwecklosigkeit und Bedeutungslosigkeit zu verleihen. Wenn die jetzige Zwangsarbeit auch uninteressant und langweilig für den Sträfling ist, so ist sie doch an sich selbst, als Arbeit, nicht sinnlos; der Sträfling streicht Ziegel, gräbt Land um, mauert und baut; in dieser Arbeit liegt Sinn und Zweck. Der Sträfling wird sogar bisweilen von ihr interessiert, er will gewandter arbeiten, schneller, besser. Aber wollte man ihn z. B. beordern, Wasser aus einem Kübel in den andern zu gießen und wieder umzugießen, oder feinen Sand zu stoßen, eine Last Erde

von einem Ort nach einem andern und wieder zurück zu schleppen, ich glaube, der Sträfling würde sich da nach wenigen Tagen schon erwürgen, oder er beginge tausend Verbrechen, nur um zu sterben und aus solcher Erniedrigung, Schande und Qual einen Ausweg zu finden."

Wir schließen daraus, daß auch die höchsten praktischen Leistungen genialer Menschen nur auf einer Steigerung jener Fähigkeit beruhen, die jedem Menschenherzen innewohnt, nur in verschiedenem Grade, der Fähigkeit nämlich, sich objektiv, selbstlos seinem eigenen Tun gegenüber zu verhalten derart, daß man an der Arbeit, an dem Werke als solchem Vergnügen findet, auch abgesehen von dem persönlichen Vorteil, dem Nutzen oder Schaden für die eigene Person. In demselben Maße, in dem sich diese Fähigkeit steigert, steigert sich auch die Lust an der Tätigkeit selbst, die Energie, mit der das Werk in Angriff genommen wird, die Ausdauer bei der Ausführung und die Aussicht auf einen glücklichen Erfolg.

Je größer aber das Interesse an dem Werk an und für sich ist, desto größer ist auch das Interesse an der Vollkommenheit des Werkes. Je größer das Interesse an der Arbeit selbst, desto größer auch das Interesse an ihrer guten Ausführung. Hierbei hat man nun wieder zu fragen, worauf beruht aber im allgemeinen die Güte einer Arbeit, die Vollkommenheit eines Werkes? Darauf ist zu erwidern: jeder Arbeit, jedem Tun liegt ein mehr oder minder vernünftiger Zweck zu Grunde, eine Idee. Je mehr nun die Arbeit, das Tun, diesem vernünftigen Zwecke entspricht, und je vernünftiger dieser Zweck selbst, je vollkommener die Idee des Werkes ist, desto höher steht auch seine Güte und Vollkommenheit. Je genialer nun ein Mensch ist, je objektiver und selbstloser, desto mehr wird er geneigt sein, sich in seine Arbeit zu vertiefen und ihr einen immer vollkommeneren Charakter zu verleihen, indem er sie einem immer

vernünftigeren Zweck, einer immer vollkommeneren Idee anpaßt. Worauf aber beruht die größere oder geringere Vollkommenheit einer Idee und worauf die größere oder geringere Vernünftigkeit des Zweckes? Ich antworte: die größere Vollkommenheit einer Idee beruht erstens auf ihrer größeren Kompliziertheit, ihrer feineren Ausgestaltung und ihrem reicheren Inhalt, und zweitens auf ihrer umfassenderen und allgemeineren Bedeutung. Z. B. wenn ein spielendes Kind Steinchen aufeinander legt, um etwas zu bauen, so besteht die Idee von dem, was es bauen will, erstens nur in einem ganz unklaren, verschwommenen, unausgearbeiteten Phantasiebild, bei dem von einem festen Plan, einer bestimmten Ordnung und Gliederung keine Rede sein kann; zweitens aber hat diese schwankende und unbestimmte Idee des Kindes auch gar keine Bedeutung. Niemand hat ein Interesse daran, als das Kind, und auch dieses nur vorübergehend. Es hat bald genug an diesem Spiel und wirft die Steine fort. Kein Zweifel aber, daß dem kindlichen Spiel, trotz der großen Unklarheit und geringen Bedeutung der ihm zu Grunde liegenden Idee, schon jener Charakter der seelischen Unbefangenheit, jener Charakter der Freiheit von einem selbstsüchtigen Zwecke innewohnt, der den Leistungen hochgenialer Menschen jenes großartige Gepräge göttlicher freier Schöpferkraft verleiht. Diese Verwandtschaft der kindlichen Unbefangenheit und des kindlichen Spiels mit dem Wesen und Schaffen genialer Menschen ist von Philosophen, Dichtern und Religionsstiftern mehrfach hervorgehoben worden. Schopenhauer spricht im zweiten Band seines Hauptwerkes von einer gewissen Ähnlichkeit, die zwischen dem Genie und dem Kindesalter besteht. Er sagt: „Wirklich ist jedes Kind gewissermaßen ein Genie, und jedes Genie gewissermaßen ein Kind. Die Verwandtschaft beider zeigt sich zunächst in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des echten Genies ist: sie tritt auch außerdem in manchen

Zügen an den Tag; so daß eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In Riemers Mitteilungen über Goethe wird erwähnt, daß Herder und andere Goethen tadelnd nachsagten, er sei ewig ein großes Kind: gewiß haben sie es mit Recht gesagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von Mozart hat es geheißen, er sei zeitlebens ein Kind geblieben. Schlichtegrolls Nekrolog sagt von ihm: ‚Er wurde früh in seiner Kunst ein Mann; in allen übrigen Verhältnissen aber blieb er beständig ein Kind.‘ Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse. Demgemäß hat es, so wenig wie das Kind, jene trockene Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen, als welche, keines andern als des subjektiven Interesses fähig, in den Dingen immer bloß Motive für ihr Tun sehen. Wer nicht zeitlebens gewissermaßen ein großes Kind bleibt, sondern ein ernsthafter, nüchterner, durchweg gesetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein sehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieser Welt sein; nur nimmermehr ein Genie. In der Tat ist das Genie es dadurch, daß jenes, dem Kindesalter natürliche, Überwiegen des sensibeln Systems und der erkennenden Tätigkeit sich bei ihm, abnormerweise, das ganze Leben hindurch erhält, also hier ein perennierendes wird. Eine Spur davon zieht sich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menschen noch bis ins Jünglingsalter hinüber; daher z. B. an manchen Studenten noch ein rein geistiges Streben und eine geniale Excentricität unverkennbar ist. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück: sie verpuppen sich und erstehen, im Mannesalter, als eingefleischte Philister, über die man erschrickt, wenn man sie in späteren Jahren wieder antrifft. — Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Goethes schöne Bemerkung: ‚Kinder halten nicht, was sie versprechen; junge Leute sehr selten, und wenn sie Wort halten, hält es ihnen die

Welt nicht.' . . . Dem Gesagten gemäß gibt es, wie eine bloße Jugendschönheit, die fast jeder einmal besitzt (beauté du diable), auch eine bloße Jugendintellektualität, ein gewisses geistiges zum Auffassen, Verstehen, Lernen geneigtes und geeignetes Wesen, welches jeder in der Kindheit, einige noch in der Jugend haben, das aber danach sich verliert, eben wie jene Schönheit. Nur bei höchst Wenigen, den Auserwählten, dauert das eine, wie das andere, das ganze Leben hindurch fort, so daß selbst im höheren Alter noch eine Spur davon sichtbar bleibt: dies sind die wahrhaft schönen und die wahrhaft genialen Menschen."

In meiner im Jahre 1888 erschienenen kleinen Schrift über „Das Wesen des Genies" habe ich versucht, den tieferen Zusammenhang zwischen dem kindlichen und dem genialen Wesen zu erklären. Es heißt dort: „Gott ist die absolute Freiheit; der gottebenbildliche, geniale Mensch ist frei wie Gott; er ist zum Herrschen geschaffen. Herrschen aber kann nur der Freie, der Unbewegte, nicht der, der selbst bewegt, hin und her gezerrt, bald angezogen, bald abgestoßen wird. Eine solche Bedingtheit, solche Unfreiheit tritt aber ein, sobald die Seele äußeren Dingen und Beziehungen einen absoluten Wert für die eigene Person beilegt, also die Beziehungen zur Außenwelt ernst nimmt, d. h. gut und übel in beschränkt selbstsüchtiger Weise unterscheidet. Nun wird die Seele von dem, was sie für unbedingt gut, vorteilhaft für die eigene Person hält, angezogen, von dem, was sie in gleicher Weise für schlecht, unvorteilhaft hält, abgestoßen, und statt unbewegt im Mittelpunkt der Dinge stehend alles um sich her zu beherrschen, wird sie hineingezogen in den wirren Strudel selbstsüchtiger weltlicher Beziehungen und verliert sich und ihre Ebenbildlichkeit mit Gott; denn diese Ebenbildlichkeit beruht allein auf der inneren Unbedingtheit und Freiheit der Seele von allen kleinlichen, selbstsüchtigen Interessen. Das ist der Sündenfall, der eintritt mit dem Essen der Frucht vom

Baume der Erkenntnis des Guten und Übeln, des für die eigene Person Vorteil- und Unvorteilhaften, d. h. mit dem Übergang aus dem Kindheitszustand in den Zustand des erwachsenen, mit der Außenwelt in festen, der Selbstsucht dienenden Beziehungen stehenden Menschen. Die Gottebenbildlichkeit, die Objektivität, Selbstlosigkeit und innere Freiheit wird aber wiedergewonnen dadurch, daß man umkehrt und wieder wird wie ein Kind, d. h. völlig selbstlos. Auf die Frage der Jünger, wer der Größte im Himmelreich sei, nimmt Christus ein Kind, stellt es mitten unter sie und spricht: ‚Wahrlich, ich sage euch, so ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, werdet ihr nimmermehr in das Reich der Himmel eingehen.‘ Worin unterscheidet sich aber ein Kind von einem Erwachsenen im Wesen anders, als dadurch, daß es zwar nach außen hin schwach und abhängig, in seiner Seele aber noch frei ist, weil es die Beziehungen zu dieser Welt noch nicht ernsthaft nimmt, noch nicht gut und schlimm für seine Person in unbedingter Weise unterscheidet und Gott gleicht in seiner innern Freiheit und Beziehungslosigkeit; daher auch Christus von den Kindern sagt: ‚Ihre Engel in den Himmeln sehen alle Zeit das Antlitz meines Vaters in den Himmeln‘, d. h. das Wesen des Kindes steht in direkter Beziehung zum Wesen Gottes. Das Kind spielt nur mit den Dingen, es knüpft seine Seele noch nicht an bestimmte Beziehungen, es ist daher in seiner Seele noch beziehungslos, frei und gottebenbildlich, es ist noch Selbstzweck, hat ein Dasein für sich, und daher auch die Seligkeit und Fröhlichkeit des Kinderherzens. Werde wieder wie ein Kind, zerreiße die festen, der Selbstsucht dienenden Beziehungen, die Banden und Fesseln, mit denen deine ewige Seele an endliche Dinge geknüpft ist, und du hast dein Paradies wiedergefunden, das du vergebens außen suchst."

„Das Genie ist ein altgewordenes Kind. In seinem Wesen liegt es, das festzuhalten, was für die andern nur ein Durch-

gangsstadium ist zu einem unseligen, abgehasteten und erbärmlichen Leben ohne Würde und höhern Wert. Will das Genie dem Beispiel der andern folgen, so empfindet es so stark die Unseligkeit dieses Zustandes, daß es sich wieder zurückringt auf seinen früheren Standpunkt und nun eine Tätigkeit entfaltet, die scheinbar der der anderen Menschen gleicht, bei der aber das geniale Wesen zu seinem eigenen Tun und Lassen innerlich eine ganz andere Stellung einnimmt, indem sein Handeln im Grunde nur Spiel ist, weil ohne Bezug auf die eigene Person, während die anderen Menschen plumpen, lächerlichen Ernst mit ihrem winzigen, jedem Zufall preisgegebenen Dasein machen. Daher der kühle, große Mut des Genies, sein klarer, unbefangener Blick, seine außerordentliche Kühnheit gepaart mit größter Kaltblütigkeit, sein unaufhaltsames Vorwärtsstürmen auf einmal betretener Bahn. Es zertrümmert und baut Weltreiche mit derselben Gelassenheit und inneren Ruhe, mit der das Kind sein Spielzeug auseinandernimmt und wieder zusammenfügt; es konfundiert eben seine Seele nicht mit dem Gegenstand seiner Tätigkeit, sein Handeln ist frei, ist Spiel."

Auch Schiller weist ausdrücklich in seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" auf die tiefere Bedeutung des Spiels hin mit den Worten: „Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Dieser Satz, der in diesem Augenblicke vielleicht paradox erscheint, wird eine große und tiefe Bedeutung erhalten, wenn wir erst dahin gekommen sein werden, ihn auf den doppelten Ernst der Pflicht und des Schicksals anzuwenden; er wird, ich verspreche es Ihnen, das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigern Lebenskunst tragen."

Doch kehren wir wieder zu unserem Ausgangspunkt zurück.

Ich sagte, die Vollkommenheit einer Idee, die irgend einem Tun zu Grunde liegt, hängt ab erstens von dem Grade ihrer Kompliziertheit, ihrer inneren Ausgestaltung, Gliederung und Ordnung, und zweitens von dem größeren oder geringeren Umfang ihrer Bedeutung. Wenn ein Kind Steinchen auf einander häuft, um etwas zu bauen, so ist die diesem Tun zu Grunde liegende Idee erstens eine ganz verschwommene, unklare, ohne innere Gliederung und Ordnung, und zweitens hat das Tun des Kindes nur für dieses selbst Bedeutung, und auch dies nur für kurze Zeit. Aber so verschwommen und von so geringer Bedeutung auch die Idee des Kindes von etwas, was es bauen will, ist, so ist doch diese dem Geiste des Kindes selbst entsprungene Idee für das Tun des Kindes während des Bauens allein maßgebend. Das Kind folgt im Spiel nur seinem eigenen Kopfe, es handelt frei, und zwar macht ihm die Handlung an und für sich Vergnügen, es verbindet keinen darüber hinaus liegenden, selbstsüchtigen Zweck damit. Auf einer viel höhern Stufe der Vollkommenheit steht die Idee, die einem Sport zu Grunde liegt. Denn erstens handelt es sich dabei schon um ganz bestimmte Ziele, die in der Ausbildung der Körperkräfte erreicht werden sollen, und zweitens nimmt der Sport den, der sich damit beschäftigt, dauernd und intensiv in Anspruch; aber von großer, umfassender Bedeutung ist natürlich die Idee, die irgend einem Sport zu Grunde liegt, nicht. Ob in diesem Jahre Oxford oder Cambridge im Wettrudern den Sieg davon tragen wird, das ist für den Gang der Weltgeschichte nur von minimaler Bedeutung. Die Lust aber, mit der jede Art von Sport betrieben wird, beruht gleichfalls auf dem Umstand, daß jeder Sport um seiner selbst willen getrieben wird, daß es sich dabei um ein Tun handelt, das seinen Zweck, seine Idee in sich selber trägt. Und Hand in Hand damit geht die große, beständig fortschreitende Vervollkommnung in jeder Art von Sport. Was

man mit Liebe betreibt, mit völliger Hingebung, das muß auch gelingen. Es ist interessant in dieser Hinsicht zu erfahren, daß die größten Verbesserungen im Schiffsbau in neuester Zeit dem Segelsport zu verdanken sind. Höher als der bloße Sport steht natürlich irgend eine praktische Betätigung im Leben, weil es sich dabei häufig direkt oder auf Umwegen um das Wohl oder Wehe einer größeren oder geringeren Anzahl von Menschen handelt, und weil infolge der vielen Umstände, die dabei mit in Betracht zu ziehen sind, die Kompliziertheit der dem Tun zu Grunde liegenden Idee einen viel höheren Grad erreicht. Wer z. B. ein guter Sportsmann, ein guter Reiter ist, hat damit noch lange nicht seine Befähigung zur Regierung eines Volkes erwiesen. Was aber ganz paradox klingt und doch durchaus der Wahrheit entspricht, ist die Behauptung, daß jede praktische Betätigung im Leben nur dann einen hohen Grad von Vollkommenheit erreichen kann, wenn sie wie ein Spiel, wie ein Sport betrieben wird, nämlich mit Lust und Liebe zur Sache selbst, mit ganzer Seele und ungeteiltem Interesse, ohne kleinliche Rücksicht auf die eigene Person, und ohne Rücksicht auf Dinge und Personen, die außerhalb des Planes oder der Idee stehen, die verwirklicht werden soll. Nehmen wir z. B. die praktische Betätigung eines Herrschers, der in den tausendfältigen Beziehungen zu einem großen Staate steht, dessen Mittelpunkt er bildet. Die Idee, die er zu verwirklichen hat, nämlich das Wohl und Gedeihen dieses Staates, ist zugleich von der größten Kompliziertheit und der größten, umfassendsten Bedeutung, da es sich einerseits um die allermannigfaltigsten Funktionen des großen Organismus des Staates, und andererseits um das Wohl und Wehe von vielleicht vielen Millionen von Menschen handelt. Auf welche Weise wird der Herrscher am ehesten sein Ziel erreichen, die Idee, die seiner praktischen Betätigung zu Grunde liegt, am besten zur Verwirklichung bringen können? Nun,

offenbar am besten auf die Weise, daß er sich für den vernünftigen Zweck seiner Tätigkeit, für die Idee, die seinem Handeln zu Grunde liegt, nämlich das Wohl des Staates selbst, aufs höchste interessiert, daß dieses Staatswohl die höchste Norm seines Handelns bildet, das höchste Gesetz. Betrachtet er dann seine ganze Tätigkeit wie ein Spiel, dem man sich mit Leib und Seele hingibt, mit ungeteilter Aufmerksamkeit, ohne einen kleinlichen Vorteil für die eigene Person dabei herausschlagen zu wollen, ohne selbstsüchtige, eng begrenzte Motive, so wird er alles tun, was nur irgend die Sache zu fördern, die Idee zu verwirklichen vermag. Da nun die Idee des Staatswohls, entsprechend der großen Mannigfaltigkeit der Funktionen des Staatsorganismus und der Interessen des Volkes, eine ungeheuere Kompliziertheit zeigt, so ist ein einziger Mensch unmöglich im stande, sie nach allen Richtungen hin bis ins kleinste und einzelnste zu beherrschen. Er bedarf vielmehr einer Anzahl tüchtiger und außerordentlich befähigter Menschen, die sich einzelnen Zweigen der Verwaltung widmen, die von Grund aus ihre Tätigkeit kennen und lieben und infolgedessen Hervorragendes darin leisten können. Und diese Leute werden wieder ihre Helfer haben müssen u. s. f. Mit je größerer Liebe nun der Herrscher selbst seine Aufgabe betrachtet, mit je größerer Objektivität, mit je größerer Selbstlosigkeit er die Verwirklichung seiner Idee allein im Auge hat, desto sympathischer werden ihm auch solche Männer sein, die, wie er, mit Lust und Liebe ihr Amt verwalten, die mit ganzer Seele in ihrer Tätigkeit aufgehen, die ihr Metier als eine Kunst betreiben und schöpferisch, voll neuer Ideen, immer neue Mittel und Wege finden, ihr Ziel zu erreichen. Ein solcher Herrscher mit solchen Dienern kann Großes verrichten, und groß wird er selbst im Munde der Nachwelt genannt. Ein ganz anderes Bild zeigt sich uns, wenn dem Herrscher nicht die Idee seiner praktischen Betätigung, nicht ihr vernünftiges Ziel die

Hauptsache ist, sondern der Nutzen, der sich aus dieser Betätigung für seine Person ergibt, wenn also sein Tun nicht mehr Spiel im großen Sinne des Wortes ist, sondern bitterer, schwerfälliger Ernst. Setzen wir z. B. den Fall, es käme einem Herrscher darauf an, seine persönliche Eitelkeit zu befriedigen, seine Macht zu zeigen, Furcht und Bewunderung zu erregen, sein Talent auf allen Gebieten glänzen zu lassen, wie jener römische Kaiser Nero, der sogar auf dem Theater als Sänger auftrat und sich beklatschen ließ. Wird sich dann ein solcher Herrscher völlig selbstlos für das Wohl des Staates interessieren, gleichgültig, was sich für seine eigene Person dabei ergibt? Wird er, wie Friedrich der Große, geneigt sein, sich nur den ersten Diener des Staates zu nennen? O nein, es wird ihm im Gegenteil bitterer Ernst damit sein, was dabei für seine eigene Person herauskommt, und wieweit seine persönliche Eitelkeit ihre Rechnung findet. Infolgedessen ist ihm sein Tun nicht Selbstzweck, und von einer wirklichen Vertiefung in die Idee seiner praktischen Betätigung kann daher keine Rede sein. Vielmehr wird alles möglichst oberflächlich behandelt, gleichsam nur gestreift, und hauptsächlich das hervorgehoben und betont, was der eigenen Person ein wirksames Relief zu verleihen vermag. Männer, die ihre Sache gründlich verstehen und mit Lust und Liebe in ihrer Tätigkeit aufgehen, sind einem solchen Herrscher natürlich ein Greuel. Ihre Erfolge verletzen seine Eitelkeit, ihr Ideenreichtum verwirrt und ärgert ihn und scheint ihm unnützer Ballast, in ihrer Selbständigkeit und Initiative erblickt er einen Eingriff in seine Machtsphäre. Genug, sympathisch sind ihm nur Männer, die, wie er, dilettantisch ihre Sache betreiben und infolgedessen persönlichen Einflüssen durchaus zugänglich bleiben, die also keine Freude an ihrer Tätigkeit an und für sich haben, sondern sie nur um persönlicher Vorteile willen oder auf Kommando verrichten. Solche Herrscher werden sicher den eigentlichen

Zweck ihrer Tätigkeit, das Wohl des Staates, verfehlen, da ihr Herz im Grunde an ganz anderen Dingen hängt. Der Ruhm aber, den sie gerade erjagen wollen, wird ihren Namen meiden. Ihr Eigenwille schlägt sie selbst.

„Groß", sagt Schopenhauer, „groß überhaupt ist nur der, der bei seinem Wirken, dieses sei nun ein praktisches oder theoretisches, nicht seine Sache sucht, sondern allein einen objektiven Zweck verfolgt: er ist es aber selbst dann noch, wann, im Praktischen, dieser Zweck ein mißverstandener, und sogar wenn er, infolge davon, ein Verbrechen sein sollte. Daß er nicht sich und seine Sache sucht, dies macht ihn unter allen Umständen groß. Klein hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben, weil der dadurch in Tätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen, verschwindend kleinen Person erkennt und findet. Wer hingegen groß ist, erkennt sich in allem und daher im Ganzen; er lebt nicht, wie jener, allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben ist das Ganze ihm angelegen, und er sucht es zu erfassen, um es darzustellen, oder um es zu erklären, oder um praktisch darauf zu wirken. Denn ihm ist es nicht fremd, er fühlt, daß es ihn angeht. Wegen dieser Ausdehnung seiner Sphäre nennt man ihn groß. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie, jenes erhabene Prädikat: es besagt, daß sie, der menschlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für alle gelebt haben."

Ein kleinliches, rein auf persönliche Zwecke gerichtetes Streben ist aber heutzutage in manchen Kreisen geradezu Mode geworden und rühmt sich noch mit lächerlicher Frechheit seines Ursprungs aus selbstsüchtiger Willkür. Ich erwähnte schon die beiden Antisophen Nietzsche und Stirner, von denen namentlich Nietzsche jetzt in aller Munde ist. In glänzender Sprache, mit der Leidenschaft der von einer fixen Idee Besessenen, pole-

misieren beide gegen jegliche Art der Unterordnung eines Menschen unter eine Idee, gegen jegliche Art des Bestrebens, ein Ideal zu verwirklichen. Nicht die Freude am Schaffen selbst scheint ihnen wertvoll, sondern nur die persönliche Genugtuung, die sich für sie aus ihrem Tun ergibt. Ihren Eigenwillen wollen sie befriedigen, ihre Willkür, ganz gleich, was daraus entsteht, und sollten sie selbst darüber zu Grunde gehen; sie haben jenen falschen Begriff der Freiheit, der in Wahrheit das Gegenteil aller Freiheit ist; sie halten an jenem Begriff der Freiheit fest, der dem Verbrecher wesentlich ist, der sich die Freiheit nimmt, einen Menschen zu morden, nur um einen geringen Vorteil zu erlangen, oder um sich in grausamer Wollust an der Qual des Opfers zu weiden. Es ist die Freiheit der Bestialität. Mit Bewunderung spricht Fr. Nietzsche von der „blonden Bestie". Nach ihm war die „vornehme Kaste im Anfang immer die Barbarenkaste .... es waren die ganzeren Menschen, was auf jeder Stufe auch so viel mitbedeutet, als die ganzeren Bestien." In der „Genealogie der Moral" spricht Nietzsche von dem unnatürlichen Zwang, den sich die Menschen auferlegen mußten, als sie zuerst eine Gemeinschaft, einen Staat bildeten. Denn sie durften sich nicht gegenseitig wie die Bestien zerfleischen, sondern mußten auf einander Rücksicht nehmen, einander dulden. Dafür hielten sie sich schadlos außerhalb der Grenzen ihres Landes und Volkes. Da zeigte sich ihre eigentliche Bestiennatur, da waren sie ganze Menschen im Sinne Nietzsches, da „traten sie", wie er sich ausdrückt, „in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei." In „Baumeister Solneß" ist diese Stelle von Ibsen in veränderter Gestalt wiedergegeben, und ebenso wie Nietzsche und Stirner preist auch Ibsen

das „robuste Gewissen“, mit anderen Worten den verbrecherisch angelegten, bestialischen Menschen, der rücksichtslos seinen Weg geht und jeden, der seiner Willkür und maßlosen Selbstsucht entgegentritt, wo es angeht, ohne Skrupel vernichtet. Der Grund dieser Sinnesrichtung aber liegt in einer völlig falschen Auffassung des Begriffs der Freiheit. Der Selbstsüchtling, der rücksichtslose Verbrecher hält sich nämlich für frei, weil er scheinbar nur seinem eigenen Willen folgt, seiner Willkür, während er den selbstlosen Menschen als einen Schwächling verachtet, weil dieser nach seiner Meinung sich ganz unnützerweise von Dingen abhängig macht, die außerhalb seiner Person liegen. Der Verbrecher, der nur seiner Willkür und seiner Laune folgt, hält den, der sich selbstlos für etwas interessiert, für unfrei, weil der Selbstsüchtige ein solches Interesse gar nicht zu begreifen vermag. Und dies ist die große Borniertheit des Verbrechers. Indem nämlich der Selbstsüchtige nur seiner Willkür und Laune folgt, fehlt ihm jedes Verständnis für Dinge und Personen. Er sieht alles nur ganz einseitig daraufhin an, ob es seiner Willkür und Laune im gegebenen Moment dienen kann oder nicht. Von einer wahrhaft vernünftigen und zweckentsprechenden Behandlung von Dingen und Personen kann dabei keine Rede sein, denn dem Selbstsüchtigen fehlt die zu jedem vernünftigen Tun nötige Erkenntnis des wahren Zusammenhangs der Erscheinungen. Um diesen zu erfassen, gehört eine selbstlose Vertiefung in die Natur der Dinge, in die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens. Infolgedessen wird der Selbstsüchtige beständig in Konflikt mit Personen und Dingen der Außenwelt kommen und, statt seine Individualität frei entfalten zu können, wird er vielmehr seiner gefährlichen Freiheit beraubt, wie eine Bestie unschädlich gemacht, von der Gesellschaft ausgestoßen, und wenn er gar zu frei ist, nämlich zu frei von jedem Verständnis der ihn umgebenden Außenwelt, und ein gar zu robustes Gewissen hat, ins Irrenhaus oder Ge-

fängnis gesperrt. Der Selbstsüchtige ist in der Tat eine niedere Art von Mensch und nähert sich in seinem ganzen Wesen der dummen Bestie, die in jedem Fremden schon etwas Feindliches sieht. Je selbstloser dagegen ein Mensch ist, desto mehr tritt der Genius, die Gottheit in ihm zutage, desto mehr erkennt er sein eigenes Ich in allem, was da existiert, desto liebevoller geht er auf die Besonderheit jeder einzelnen Person und jedes Dinges ein, desto mehr wird auch sein praktisches Verhalten, sein Tun und Lassen, dieser tieferen Erkenntnis angepaßt sein, desto segensreicher, desto erfolgreicher wird auch all sein Tun ausfallen, und desto mehr wird auch jeder andere Mensch geneigt sein, ihm zu helfen, ihm beizustehen, ihn zu schützen und seine Macht zu vermehren. Der gute Mensch kommt früher oder später zur Herrschaft; er ist der Freie, und freudig erkennt man seine Herrschaft an. Der Selbstsüchtige wird früher oder später Schiffbruch leiden, seine Herrschaft wird nur mit Ingrimm ertragen, und sobald sich nur die Gelegenheit bietet, wird seine Macht gebrochen, seine Willkür beschränkt; er ist der eigentlich Unfreie, frei nur so lange, als er sich auf rohe Gewalt zu stützen vermag. Der wahrhaft freie, der gute, der geniale, der gottbegnadete Mensch, der von Natur, nicht nur durch Zufall, zum Herrschen berufene, wird jetzt von jener eigentümlichen Art von Philosophie und Kunst verächtlich zu machen, und sein Gegenteil, der brutal freche Selbstsüchtling, als Heros der Menschheit zu preisen gesucht. Alles Verkehrte und Falsche aber richtet sich mit der Zeit selbst. Es vermag nicht zu bestehen, weil alles Leben, alles Bestehen selbst auf Einheit und nicht auf Vereinzelung beruht. Was sich vereinzelt, loslöst aus dem Verbande des Ganzen, verliert auch die Fühlung mit dem Ganzen und kann an dem Bestehen, dem Leben des Ganzen keinen Anteil mehr haben. Der Verbrecher vereinzelt sich und wird ausgestoßen, der selbstlose, geniale Mensch aber findet Freiheit, Wirksamkeit und Leben im

Leben des Ganzen. Der Selbstsüchtige ist kleinlich und faßt alles persönlich auf, er ist beschränkt auf seine winzige, endliche Person. Der Selbstlose aber ist groß, weil er im großen Ganzen lebt. Sein Ich erweitert sich, je mehr seine Person zum Mittelpunkt selbstloser Interessen wird. Darum sagt Schopenhauer: „Groß ist überhaupt nur der, welcher bei seinem Werke nicht seine Sache sucht, sondern allein einen objektiven Zweck verfolgt."

Mit der falschen und der echten Freiheit geht es nach dem Worte Christi: „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen."

Anhang.

Gott und Welt.

Für Leser, die metaphysische Betrachtungen nicht scheuen und die Ansicht des Verfassers über das Verhältnis von Gott und Welt und die sich daraus ergebende Bedeutung des Genius dieser begründet zu sehen wünschen, setze ich die Zeilen hierher, mit denen ich in meiner kleinen Schrift über „Das Wesen des Genies" vom Jahre 1888 meiner Auffassung Ausdruck zu geben versucht habe:

„Wir gehen aus von der Vorstellung einer absoluten Existenz. Denken wir uns, es existierte in Wahrheit nur ein einziges Wesen, Gott. Nun kann ein Ding da sein entweder für sich, d. h. in seinem eigenen Bewußtsein, oder es ist da für ein anderes Ding, d. h. in dessen Bewußtsein. Existiert es weder in dem eigenen, noch in dem Bewußtsein eines andern, so ist es überhaupt nicht da. Gott muß notwendig daher nur in seinem eigenen Bewußtsein leben, denn außer ihm existiert nichts, für das er nur ein bloßes Objekt des Bewußtseins abgeben könnte, wie für mich der Stein, da Gott ja das einzig Existierende, das Absolute ist. Nun können wir aber kein Bewußtsein begreifen, das nicht in sich Kontraste zeigte. (Ein Bewußtsein, das wir nicht begreifen könnten, dürften wir aber nicht mit diesem Namen bezeichnen, es wäre eben kein solches.)

Ich würde kein Bewußtsein von Helligkeit haben, wenn ich nicht zugleich das von Dunkelheit hätte, ebenso nicht von Wärme, wenn ich nicht auch Kälte empfände, und vor allen Dingen würde ich nicht zum Bewußtsein meines eigenen Ich kommen, wenn es nicht Dinge außer meinem Ich gäbe, zu denen ich mich eben in diesen Gegensatz gestellt finde, so daß ich in meinem Bewußtsein mein Ich unterscheide von dem, was nicht Ich ist. So braucht denn auch Gott, wenn er Bewußtsein haben, also wirklich existieren soll, einen solchen Kontrast. Denkt er sich z. B. in seiner unendlichen Freiheit, seiner Unbedingtheit, so muß notwendig in ihm zugleich der korrelate Gedanke der Unfreiheit, der völligen Bedingtheit entstehen. Nun ist es aber Gott selbst, der sowohl das Bewußtsein seiner wirklichen absoluten Freiheit, wie auch die Vorstellung des Gegenteils, der gänzlichen Unfreiheit, hat. Auf der einen Seite wird er daher in Wirklichkeit der unendlich freie Gott, auf der andern selbst in seiner Vorstellung das bedingte und unfreie Wesen sein; denn Gott selbst hat ja die Vorstellung der Unfreiheit, und er muß daher auch selbst in seiner Vorstellung unfrei sein. Hiermit ist nun das Verhältnis Gottes zu seinem Geschöpf klar gelegt. Das einzelne unfreie, endliche, bedingte Wesen ist nichts anderes als Gott selbst in dieser seiner Vorstellung, die ihm als Kontrast dient zu dem Bewußtsein seiner wirklichen Freiheit und Unbedingtheit. Sterben heißt daher nichts anderes, als Gott kommt aus dieser einen bestimmten Vorstellung, die er sich von einem unvollkommenen Wesen gemacht hat und in die er sich hineingelebt hat, gerade wie der Künstler in seine Gestalten, wieder zu sich selbst. Sterben ist also das Erwachen Gottes aus einem Traum. Beruht nun aber seine Unbedingtheit eben darauf, daß er der einzige ist, der in Wahrheit existiert, kein Ding also außer ihm vorhanden ist, das ihn bedingen und beschränken könnte, so muß die Unfreiheit und Bedingtheit eben darin be-

stehen, daß viele Wesen neben einander existieren, die nun, indem jedes sein Dasein behauptet, sich gegenseitig bedingen und beschränken. Gottes Vorstellung einer unfreien Existenz schließt daher zugleich mit ein die Vorstellung vieler sich gegenseitig bedingender Wesen. Gott in seiner äußersten Selbsterniedrigung und vorgestellten Unfreiheit wird zum Atom, zu dem Wesen, das durch eine unendliche Zahl gleicher in seiner Existenz beschränkt und auf das geringste Maß herabgedrückt wird. Der Stoff, aus dem sich alles aufbaut, ist der nur in seiner eigenen Kontrast-Vorstellung unendlich geteilte Gott. Die Vielheit ist daher nur Vorstellung, Schein, und die Wahrheit liegt nur in der Einheit, in dem Aufgeben der besonderen individuellen Persönlichkeit, in dem Verschmelzen mit anderen zu einem höheren Ganzen, mit einem Wort in der Liebe. Wenn nun aber auch Gott von seiner Höhe heruntersteigt und in seiner eigenen Vorstellung zum bedingten, endlichen Wesen wird, ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein seiner Selbsterniedrigung muß ihm bleiben, denn Gott kann sich wohl aufgeben, aber nicht verlieren. Dieses Bewußtsein seiner Selbsterniedrigung wird nun auch einen entsprechenden Ausdruck finden müssen, und wir sehen in der Tat an allen Wesen, am Atom ebensogut, wie am Sonnensystem, am einzelnen Menschen so gut, wie an den Völkern, das Bestreben, aus der Vielheit zur Einheit zu kommen. Die Schwerkraft, also das Bestreben der Massen, nahe zusammenzurücken und Einheiten mit gemeinsamem Schwerpunkt zu bilden, die chemischen Affinitäten, denen zufolge die einzelnen Atome zu besonderen Gruppen zusammentreten, die Bildung der Kristalle, der Aufbau der Organismen aus Zellen, und noch viel mehr dergleichen, wie andererseits der Gesellschaftstrieb der Menschen und Tiere, die Liebe, die Hingabe an den Beruf, an den Staat u. s. w. findet nun erst seine wahre Begründung. Kurz, alle

psychischen wie physischen Erscheinungen lassen sich von diesem Gesichtspunkt aus einheitlich erklären, auf ein letztes Prinzip zurückführen.

Schon das Zusammentreten der Atome zu Molekülen also ist der Ausdruck des Bewußtseins der Selbsterniedrigung Gottes und seines Strebens, zur Einheit, also zu sich selbst, zurückzukommen aus einer Vorstellung, die qualvoll ist. Das einzelne Wesen sieht sich in seiner Existenz durch eine Unzahl anderer auf ein Minimum beschränkt, und so lange es in diesen andern wirklich nur *andere* sieht, also noch nicht erkennt, daß diese Vielheit Täuschung ist, sich daher feindlich von ihnen trennt, seine absolute Selbständigkeit behaupten will, ist dieser Zustand ein qualvoller, weil mit Unfreiheit und Beschränkung der eigenen Existenz verbunden. Gehindert durch das fremde Dasein, kann das Wesen sich nicht ausleben. Es gehört sich nicht selbst an, sondern wird gestoßen und hin und her gezogen durch andere ihm innerlich fremde Wesen und Beziehungen. Sobald es aber die Täuschung durchschaut, verliert sich auch der qualvolle Zustand; denn nun sieht es ja in den andern nicht mehr fremde, feindliche Wesen, sondern sich selbst. Es verzichtet daher auf die doch nicht durchzuführende äußere Freiheit und Selbständigkeit mehr oder weniger vollständig und gewinnt dafür die *innere, intellektuelle* Freiheit und Glückseligkeit; denn nun kann es sich ja ausleben, ganz und völlig; es lebt ja nicht mehr in sich nur, sondern zugleich in allen anderen, und wenn es durch diese anderen bedingt und beschränkt wird, so ist es ja es selbst, das in diesen anderen sich selbst bedingt und beschränkt. *Selbstbeschränkung und Freiheit sind aber identische Begriffe.* Als Phänomena, als einzelne Erscheinungswesen, die sich von einander sondern und unterscheiden, sind wir eben nach Kant unfrei, völlig unfrei, als Noumena dagegen, als die Existenzen, die in sich selbst wie in allen anderen immer nur die

eine überweltliche Existenz erkennen, die sich selbst in diese Vorstellung vieler sich gegenseitig beschränkender Wesen versetzt hat, sind wir frei, vollkommen frei. Dies ist die Lösung des Problems von der Freiheit des Willens. Insofern ich das Wesen bin, das sich innerlich von den koexistierenden Wesen sondert, also in meiner Einzelexistenz, in meinem Egoismus bin ich unfrei und unselig; insofern ich aber in den mitlebenden Geschöpfen nur mich selbst wiederfinde, in der Beschränkung durch andere nur eine Selbstbeschränkung sehe, da ich es ja selbst bin, der in den anderen Wesen lebt, in der Liebe also bin ich frei und selig. Daher denn auch nach dem Ausspruch Christi das Gebot: „Du sollst Gott lieben über alles“, identisch ist mit dem: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

Es kann uns eben nichts anderes Gott nahe bringen als das Aufgeben unseres Egoismus. Ein je deutlicheres Bewußtsein Gott von sich selbst hat mitten in seiner Vorstellung, um so mehr wird er geneigt sein, diese seine Vorstellung aufzugeben, d. h. sich als Erscheinung, als endliches Geschöpf zu verleugnen. Und nun verstehen wir auch, wie ein Mensch auftreten und sagen konnte: „Ihr werdet den Sohn des Menschen sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels,“ und was das zu bedeuten hat, wenn derselbe Mensch sich ans Kreuz schlagen läßt, und warum die christliche Religion die Religion der Liebe genannt wird. Ist es wahr, was der Inder sagt: „Du bist ich“, ist die Kluft, die mein Ich von deinem trennt, nur eine scheinbare, eine vorgestellte, so muß ja notwendig in der Liebe der Weg, die Wahrheit und das Leben gegeben sein; denn die Liebe allein überbrückt diese Kluft, sie sieht in dem zweiten Wesen sich selbst, geht auf in ihm und wird dadurch frei von der eigenen engen Persönlichkeit und aller an dieser haftenden Qual. Wenn aber das Unvollkommene vergeht, so kommt das Vollkommene zum Vorschein, wie das Bild sicht-

bar wird, wenn ich den Vorhang wegziehe, der es verdeckt. Kreuzige den Menschen in dir, und Gott tritt hervor in seiner Herrlichkeit. Denn Gott ist es selbst, der in seiner eigenen Vorstellung dies oder jenes ist. Kommt er nun noch während dieser Vorstellung zum Bewußtsein seiner selbst, so gibt er diese Vorstellung schon auf, noch bevor das eigentliche Erwachen, der Tod, eintritt. Er nimmt die Erscheinungen nicht mehr ernst, er macht sich innerlich frei von der Welt der Vorstellungen und wird damit zur selbstlosen, edlen, ethischen Persönlichkeit, die sich selbst aufgibt, indem sie der Gesamtheit dient. Und nun werden wir die Frage nach dem Wesen des Genies beantworten können. Der geniale Mensch ist eben kein anderer, als der, in dessen Seele das mehr oder weniger klare Bewußtsein von der eigenen überweltlichen Existenz lebt, so daß die ganze Art zu denken, zu empfinden und zu wollen, also alle Lebensäußerungen dadurch bestimmt und bedingt werden. Freiheit vom eigenen Ich, das Stehen über der eigenen Person ist es, was allen Äußerungen des Genies ein ganz bestimmtes Gepräge verleiht; hiernach ist das Genie in seinem Denken, in seinem Empfinden, in seinem Tun und Lassen zu charakterisieren und nachzuweisen, wie konsequent die ganze Art und Weise der Auswirkung seiner Persönlichkeit sich herleiten läßt aus seiner innerlichen freien Stellung diesem ganzen Dasein und allen seinen Beziehungen gegenüber.

Zunächst im Denken wird das Genie notwendig immer auf Prinzipien ausgehen müssen. Bei der einzelnen Erscheinung wird es sich niemals beruhigen, sondern stets das Gesetz suchen, dem diese Erscheinung unterliegt, es wird die Erscheinungen in ihrem Zusammenhang zu fassen und so die Einheit wieder herzustellen suchen, die seinem eigenen Wesen, das aus der Vielheit der Erscheinung zur Einheit des höchsten Seins zurückstrebt, adäquat ist. Der geniale Denker sucht daher die letzten Prinzipien der Dinge, wie denn auch alle Wissenschaft auf dem

Streben des Menschengeistes nach Freiheit beruht. Sinn für Wissenschaft kann aber eben nur ein selbstloser Geist haben, denn nur der, der bei der einzelnen Erscheinung von seiner eigenen Person zu abstrahieren gewohnt ist, wird geneigt und im stande sein, die Erscheinung in ihrer allgemeinen Bedeutung zu fassen. „Das Erste und Letzte, was vom Genie gefordert wird, ist Wahrheitsliebe," sagt Goethe, und wir wissen ja auch, daß nach der ganzen Konstitution seines Geistes das Genie auf absolute Wahrheit dringen muß, da kein persönliches Interesse bei ihm vorhanden ist, das diesen Drang beschränken könnte. Das Genie sucht ja nicht den Erfolg für seine Person und hat daher durchaus keine Eile, rasch zu einem Abschluß zu kommen, um den Lohn für seine Mühen einzusammeln. Auch fürchtet es da seine eigene Person dabei gar nicht in Betracht kommt, bei seinen Untersuchungen keinen Verlust für seine Seele; denn wenn es bei seinem Denken, Tun oder Lassen auf seine ewige Seligkeit oder Verdammnis Rücksicht nähme, so ließe es sich ja durch ein persönliches Motiv dabei leiten, sein Denken wie sein Tun wäre alsdann nicht mehr Selbstzweck, es wäre an eine Rücksicht gebunden, also unfrei, sein Denken daher unwahr und sein Tun unsittlich. „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus," heißt es im 1. Johannesbrief, und dies gilt ebensogut für die vollkommene Liebe zur Wahrheit, wie für die zu Gott. Auch erinnern wir hier an Meister Eckhart. Tugendhaftes Handeln ist nach ihm zweckloses Handeln. Auch Himmelreich, Seligkeit und ewiges Leben sind nicht berechtigte Zwecke des sittlichen Willens. Zwecklos heißt hier ohne jeden Zweck für die eigene Person.

Wie das Denken des genialen Wesens philosophisch, auf Prinzipien gerichtet und bestrebt ist, das Besondere in seiner allgemeinen Bedeutung zu fassen, so wird sein Empfinden ein durchaus künstlerisches sein. Es wird die Dinge nicht anschauen

daraufhin, was sie seiner Person sind, also nicht auf ihren Nutzen oder Schaden hin, sondern sub specie æternitatis, unter dem Bilde der Ewigkeit, d. h. ästhetisch, allein auf ihren schönen Schein hin, auf ihre Form, Farbe, Gestalt, Bewegung usw Der selbstlose Geist, wie er im Denken bei den Erscheinungen von der eigenen Person abstrahiert, wird auch im Empfinden den Gegenstand ganz für sich wirken lassen. Er denkt sich selbst dabei hinweg, fühlt nicht sich, sondern nur den Eindruck des Gegenstandes. Dadurch gewinnt dieser gleichsam ein selbständiges Leben, er wird zum Selbstzwecke, er steht für sich da, er wird mit einem Wort zum ästhetischen Objekt. Man begreift jetzt, was in Jacob Böhme vorging, als ihm bei der Betrachtung einer von der Sonne beschienenen zinnernen Schüssel das Weltgeheimnis offenbar wurde. Sein ästhetisches Empfinden, dessen Bedeutung und Zusammenhang mit der ganzen Verfassung seines genialen Geistes war ihm plötzlich zum Bewußtsein gekommen. Das geringste, unbedeutendste Ding kann einem solchen selbstlosen, vom Ich freien Schauen zum ästhetischen Objekt werden, wie es auch Schiller in einer seiner ästhetischen Schriften ausgeführt hat. Er nennt Schönheit die in die Erscheinung getretene Freiheit, und nach dem oben Auseinandergesetzten wird man dieses Wort in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen wissen. Schön wird der Gegenstand, sobald er in der Empfindung zum freien, nur für sich selbst daseienden Objekt wird. So zu schauen vermag aber nur der von dem eigenen Ich befreite Geist, in seinem Empfinden werden die Dinge zu freien, weil nicht mehr auf seine Person bezogenen Objekten, und damit tritt die Freiheit in die Erscheinung, sie wird sichtbar an den Dingen, und diese Sichtbarkeit der Freiheit ist eben die Schönheit. Wir verstehen so, wie Christus die Lilie auf dem Felde herrlicher gekleidet finden konnte, als Salomo in aller seiner Pracht, wir erkennen daran sein ästhetisches Schauen und werden mit Be-

wunderung erfüllt vor der Konsequenz und Einheit eines solchen Geistes.

Wir sehen, wie folgerichtig alle Äußerungen des genialen Wesens aus der freien Stellung seiner Seele zu dieser ganzen Erscheinungswelt fließen, und verstehen nun, warum Christus, in dem das Genie seine reinste Ausprägung erfahren, immer wieder auf das Eine hinweist, das allein not tut, nämlich die Befreiung der Seele von ihrem Wahn, daß sie in Wirklichkeit das ist, was sie sich und anderen erscheint. (Nach Kant wird uns in der Anschauungsform des Raumes die äußere Erscheinungswelt gegeben, in der Anschauungsform der Zeit dagegen betrachten wir unseren inneren Zustand, sind wir uns selbst Erscheinung.) So lange der Mensch noch nicht den Gott in sich erkennt, so lange er an seine enge, kleine Persönlichkeit gebunden bleibt, so lange bleibt auch sein Denken verworren, sein Empfinden dumpf und tierisch, sein Wille unrein und sündlich. Kreuzige aber den Menschen in dir und mit Entzücken wirst du eine neue Welt entstehen sehen, denn du siehst sie dann nicht mehr mit den Augen eines elenden Geschöpfes, sondern mit denen des freien und unsterblichen Gottes, deine Welt siehst du dann, und mit Leopardi kannst du sagen: „Süß ist mir's, in diesem Meer zu scheitern." Daher das Wort Christi: „Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht." Für ein sterblich und gebrechlich Teil, das man dahinwirft, um Worte Hamlets zu gebrauchen, gewinnt man ein ewiges köstliches Gut; denn in dem Moment, in dem ich empfinde, als lebte Gott in mir, um uns eines ähnlichen Ausdrucks wie die „Theologia deutsch" zu bedienen, in diesem Moment bin ich ja mit Gott eins, da aber Gott selbst alle seine Momente stets gegenwärtig sein müssen, so habe ich in diesem einen Moment, in dem ich mit Gott eins war, zugleich meine ewige Existenz in Gott als Gott gefunden.

Wir haben oben gesehen, wie dem selbstlosen Schauen das

einfachste Ding zum ästhetischen Objekt werden kann. Es wird in diesem Schauen losgelöst von seiner Umgebung, wie von dem betrachtenden Ich, es wird zu einem Ding, das für sich dasteht, erhaben über Zeit und Raum; es wird Selbstzweck, trägt seinen Schwerpunkt in sich und zeigt so dem betrachtenden Blick ein absolutes, freies Sein. Die absolute Existenz, Gott, empfunden und geschaut erscheint als das, was wir schön nennen. Nur der Gott in uns sieht den Gott, und dieses Sichselbsterfassen im angeschauten Gegenstand drückt sich aus in der Empfindung des Schönen.

Nur dadurch, daß ich von meinem persönlichen Sein abstrahiere, kann der angeschaute Gegenstand selbst innere Geltung, Leben gewinnen. Da ich es aber selbst bin, als Noumenon, was in dem betreffenden Gegenstand, wie in jedem zweiten überhaupt, existiert, so bin ich nun, indem ich von meinem Ich abstrahierend diesem Gegenstand Leben zugeteilt habe, zur Anerkennung meines eigenen Ich im zweiten gelangt; ich habe mich selbst im zweiten gefunden, und dieses Lustgefühl des Sichselbsterfassens im angeschauten Objekt nennen wir eben ästhetische Empfindung, Freude am Schönen. In Goethes „Nach Falkonet und über Falkonet" heißt es: „Das Haften an ebender Gestalt unter einer Lichtart muß notwendig Den, der Auge hat, endlich in alle Geheimnisse leiten, wodurch sich das Ding ihm darstellt, wie es ist. Nimm jetzo das Haften an einer Form, unter allen Lichtern, so wird dir dieses Ding immer lebendiger, wahrer, runder, es wird endlich du selbst werden." Das betreffende Ding kann dabei ganz formlos sein und einem anderen Blick sogar geradezu häßlich erscheinen. In diesem Falle hat das Gefühl allein alles getan und nur durch seine Abstraktionskraft dem Ding ein selbständiges Dasein verliehen. Wo aber diese Abstraktionskraft nicht mehr in genügendem Maße vorhanden ist, da muß der Gegenstand selbst durch seine Form dem Gefühl entgegen-

kommen und es ermöglichen, auch ohne äußerste Anspannung der Abstraktionskraft ihn als etwas für sich Daseiendes zu fassen. In der Form zeigt sich die Abgrenzung des Gegenstandes gegen die Außenwelt hin. Ist nun die Form derart, daß sie den Gegenstand als eine Einheit darstellt, die sich als solche gleichsam in sich selbst zusammen- und von der Außenwelt zurückzieht, so wird es dadurch dem beschauenden Blick unendlich erleichtert, in ihm ein Dasein für sich, ein freies Dasein zu sehen, das seinen Schwerpunkt in sich trägt, ihn also als frei in der Erscheinung, als schön zu empfinden.

Und nun zur dritten Art der Lebensäußerungen, dem Wollen, den Bestrebungen. Hier wird sich die Freiheit des genialen Menschen von der eigenen Persönlichkeit eben darin zeigen, daß sein Handeln, sein Tun und Lassen nicht von persönlichen Motiven bestimmt wird. Das Genie steht, wie über seiner eigenen Person, so konsequenterweise auch über allen persönlichen Beziehungen; es hat daher in Wahrheit keine Verwandten, kein Vaterland, es gehört keiner Partei, keinem Volke ausschließlich an. In der Geschichte sehen wir, daß dies Verhältnis durch äußere Umstände geradezu begünstigt wird: der Israelit Moses wird als Ägypter erzogen, nicht von Athen oder Lacedaemon, sondern von Macedonien aus wird ein griechisches Weltreich gegründet, Napoleon I. ist kein Franzose, sondern ein Corse, und so kann man dergleichen Beispiele mehr finden. „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder,“ klingt es von den Lippen des Heilandes, und: „Weib, was hab' ich mit dir zu schaffen.“ Das Genie handelt, wie schon gesagt ist, entweder frei, das heißt nicht aus persönlichen Motiven, also ohne Rücksicht auf das eigene Ich, und sollte es sich um die ewige Seligkeit handeln, oder es kommt überhaupt nicht zu dem gewollten Tun; denn das geniale Wesen kann wohl untergehen, aber nicht sich verleugnen. Wo sich persönliche Rücksichten an den genialen Menschen

herandrängen und ihn zu einem subjektiv befangenen Tun bestimmen wollen, da vermag er nicht zu folgen. Dies ist das Problem Hamlets, der von seinem Vater zu persönlicher Rache aufgerufen nicht zum Handeln kommt, weil seine geniale, freie Natur sich dagegen sträubt, statt nach rein objektiven Ideen nur nach subjektiv befangenen Anschauungen wirksam zu sein. Ganz ähnlich war der psychologische Vorgang in Luther zu der Zeit, als auch er sich auf dem toten Punkte befand und nicht zum Leben, zur Tätigkeit gelangen konnte, weil er mit der Lehre der katholischen Kirche annahm, seine Seligkeit, sein Verhältnis zu Gott hänge ab von seinem Tun oder Lassen, demnach, da alles Tun und Lassen nur in Veränderungen der in dieser Daseinswelt herrschenden Beziehungen besteht, von äußeren, zufälligen Momenten. Sein Handeln war unter diesem Gesichtspunkte nicht frei, es hatte einen Zweck, nämlich seine eigene Seligkeit, also ein persönliches Motiv lag ihm zu Grunde, und daher kam seine edle, freigeborene Seele nicht zur Ruhe und er selbst nicht zu einer gedeihlichen Tätigkeit, als bis er sich zu der Überzeugung durchgerungen hatte: ich habe mir meine Seligkeit nicht erst zu erwerben, mein ewiger Wert hängt nicht ab von dem Heute oder Morgen, von diesem oder jenem äußern Moment, mein Handeln ist vollkommen frei in Beziehung auf meine eigene Seele, eben weil dies mein Handeln, mein Tun und Lassen bestimmt ist durch äußere Momente, durch Zeit und Ort und Umstände, also unfrei ist in Beziehung zur Welt. Das Ewige kann nicht abhängen vom Endlichen, das Unbedingte nicht vom Bedingten, mein ewiges Heil also nicht von meinem endlichen, bedingten Tun und Lassen. Und mit dieser Überzeugung nun war er sich selbst wiedergegeben, konnte sich seine Energie mit ganzer Gewalt entfalten und sein freigewordenes Tun ein Riesenwerk zustande bringen. Denn darin gerade liegt das Geheimnis der weltüberwindenden Macht des Genies, daß es zu seinem eigenen Tun

innerlich eine freie Stellung einnimmt und infolgedessen durch keine persönliche Rücksicht gehemmt mit außerordentlicher Energie und Kühnheit zu Werke geht. Der Blick des genialen Menschen ist immer auf das Allgemeine, Große gerichtet; denn frei von kleinlichen, egoistischen Interessen sieht er klar, was der Gesamtheit not tut, und da er zugleich erkennt, von welch kleinlichen Motiven die übergroße Mehrzahl der Menschen bewegt wird, fühlt er sich auch allein berufen, das seiner Zeit Notwendige zu vollbringen, und von keiner Furcht und Rücksicht auf die eigene Person gehemmt, geht er kühn den Weg, den er einmal als den richtigen erkannt, unbekümmert darum, wohin dieser endlich führt, ohne jemals stille zu halten und sich des Erworbenen zu freuen. Das Genie hält nicht an, es kämpft nicht, um zu besitzen, es kämpft nur um zu kämpfen, um seine Kräfte spielen zu lassen; denn Leben liegt nur in der Tätigkeit, das höchste Leben aber in der freiesten Tätigkeit, im kühnsten Denken, im intensivsten Empfinden, im Ringen nach den größten Zielen. Das Tun des Genies ist im höchsten Sinne des Wortes Spiel, es ist eine freie Tätigkeit, zwecklos für das geniale Wesen selbst wie jedes Spiel; denn wollte es in Wahrheit mit seinem Tun und Lassen Ernst machen, also bestimmte Zwecke für sich selbst verfolgen derart, daß seine Seele wirklich daran gebunden wäre, so würde eben damit sein Handeln ein durch persönliche Motive bestimmtes, also unfreies werden, das geniale Wesen müßte sich selbst verleugnen. Man kann eben nur einem von zween Herren dienen, Gott oder dem Mammon, und wie es nicht hell werden kann, ohne daß zugleich die Finsternis entweicht, so kann, wie wir gezeigt haben, das Menschliche nicht negiert werden, ohne daß das Göttliche zugleich hervortritt. Daher kann ein Mensch nicht die Beziehungen zu dieser Welt durchschneiden, nicht frei werden von seinem eigenen Ich, sich also vom Mammon abwenden, ohne daß damit zugleich das Göttliche in ihm Leben gewinnt, auch wenn

er es selbst in seinem Denken nicht anerkennt. Denn nicht darauf kommt es an, daß man Herr Herr sagt, also Gott im Denken und mit Worten bejaht, auch nicht auf ein einzelnes bestimmtes Tun oder Lassen, sondern allein darauf, daß man dieses ganze Dasein für das nimmt, was es ist, für die vorübergehende Vorstellung eines unfreien Zustandes, die nur als Korrelat dient, als Gegensatz zu der wirklichen und ewigen Existenz Gottes. Sowie wir diesem Dasein und den es konstituierenden Beziehungen einen unbedingten Wert beilegen, lassen wir die Vorstellung der Vielheit, die nur als Gegensatz zu der Realität der Einheit des göttlichen Wesens eine Berechtigung hat, eine Bedeutung gewinnen, die ihr nicht zukommt.

„Les extrèmes se touchent,“ das Wort eines Genies, ist zugleich bezeichnend für sein Wesen. Die höchste Selbstlosigkeit fällt hier zusammen mit der größten Selbständigkeit, denn eben der, der so selbstlos ist, daß persönliche Beziehungen für ihn im Grunde jeden Wert verlieren, ist zugleich auch so selbständig, wie kein zweiter, weil er bei keinem persönlichen Interesse zu fassen ist. Wir begreifen daher, wie ein solcher Mensch eine Welt um sich kreisen macht; denn selbst unbewegt und unbeeinflußt, ist er imstande, alles um sich her zu bewegen, und dabei sucht das Genie nicht einmal, wie andere, kleinliche Menschen, Vorsehung zu spielen. Es begnügt sich, kühl bis ans Herz hinan, seinen Weg zu gehen, zieht nur die Hauptchancen in seine Berechnung und überläßt das übrige dem Schicksal. Es vertraut seinem Stern und reussiert, während der ängstlich um den Erfolg bemühte Mensch in seiner Sorge, ja keine Chance, die möglicherweise den Ausschlag geben könnte, zu übersehen, gewöhnlich gerade Hauptgesichtspunkte aus den Augen läßt, weil er sich zu viel mit Nebensachen zu schaffen macht, und daher schmählich Schiffbruch leidet, und zwar gerade darum, weil er selbst Vorsehung spielen und alle Fäden in seiner Hand vereinigen wollte.

Im Handeln sind wir nach außen hin immer unfrei, da es stets durch äußere Momente bedingt wird. Das Genie, dessen Wesen allein auf Freiheit geht, kann daher auch keinen wahren, innern Ernst mit seinem Tun und Lassen machen; denn wie soll der, der nur das Unbedingte schätzt, auf das einen wirklichen Wert legen, was so durchaus bedingt ist, wie unser Handeln, wie Erfolg und Mißerfolg? Nur im Wollen, im Streben sind wir frei, nicht im Erlangen:

„Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,
Ins Rollen der Begebenheit!
Da mag denn Schmerz und Genuß,
Gelingen und Verdruß
Mit einander wechseln, wie es kann;
Nur rastlos betätigt sich der Mann."

Überschauen wir nun noch einmal die gewonnenen Resultate. Wir haben das Wesen des Genies und die ganze Art und Weise der Auswirkung seiner Persönlichkeit hergeleitet aus der völligen Selbstlosigkeit und Freiheit seiner Seele; wir haben gesehen, wie diese Freiheit je nach der verschiedenen Richtung der Seelentätigkeit zum Ausdruck gelangt, und zwar im Denken als Streben, die Erscheinungen in ihrem Zusammenhang zu fassen, sie unter allgemeine Gesetze zu bringen, im Empfinden als ästhetisches Wahrnehmen, das den Gegenstand als einen freien, für sich bestehenden anschaut, im Wollen als völlige Hingabe an höhere Zwecke derart, daß bei höchst gesteigerter Tätigkeit die Seele des Handelnden doch immer frei bleibt von der Beziehung auf den Gegenstand dieser Tätigkeit."

IV.

Shakespeares Auffassung vom Wesen des Genies im Hamlet.



Genialität, Objektivität, Selbstlosigkeit kann sich nach drei Richtungen hin entfalten, entsprechend der dreifachen Stellung des Menschen zu der ihn umgebenden Außenwelt. Denn erstens nimmt der Mensch die Eindrücke der Außenwelt auf: er empfindet. Zweitens verarbeitet er diese Eindrücke innerlich zu Begriffen, die er seinem Weltbilde einfügt: er denkt. Und drittens faßt er auf Grund der empfangenen Eindrücke und der daraus gewonnenen Begriffe seine Entschlüsse und führt sie aus: er handelt. Genialität, Objektivität oder Selbstlosigkeit im Empfinden führt zum Erfassen des Schönen. Genialität im Denken führt zur Wahrheit, und Genialität im Handeln führt zur Leistung des Guten, Tüchtigen und Großen. Zu jenen Genien der Menschheit, in denen sich diese Vollkommenheit des ästhetischen, intellektuellen und sittlichen Fühlens aufs höchste entwickelte, gehört ohne Zweifel der größte Dramendichter aller Zeiten, William Shakespeare. Die Gestalt aber, in die er sein eigenstes, tiefstes Empfinden, Denken und Wollen hineingelegt hat, ist sein Hamlet. Der Genius Shakespeares hat sich selbst in seinem Hamlet ein ewiges Denkmal gesetzt. Meine Aufgabe ist es nun, in der wunderbar fein ausgearbeiteten Gestalt Hamlets die Züge aufzuweisen, in denen sich eine Übereinstimmung mit dem Wesen des Genius zeigt, also jene Züge, in denen eine Genialität, Objektivität oder Selbstlosigkeit des Empfindens, Denkens und Wollens bei Hamlet-Shakespeare deutlich zu Tage tritt.

Nehmen wir, dem Gang unserer Untersuchung folgend, zunächst das Empfindungsleben Hamlets. Wie wirkt die äußere

Erscheinung von Personen und Dingen auf seine Empfindung ein? Mit welchen Augen betrachtet er die Welt? Wir müssen antworten: offenbar seiner Natur gemäß mit Augen der Liebe. Mit welcher Bewunderung spricht er z. B. von der edeln Heldengestalt seines Vaters; welche herrlichen Worte gibt ihm sein Enthusiasmus, seine Freude an der prächtigen Erscheinung des alten Königs ein! Unmöglich ist es ihm zu begreifen, wie seine Mutter nicht schon durch den Unterschied in der äußern Erscheinung der beiden Brüder, des alten Königs, ihres früheren Gemahls, und des Königs Claudius, ihres jetzigen Gatten, davor bewahrt geblieben ist, ein wertvolles Juwel für einen Kieselstein hinzugeben, für einen Gott einen Affen einzutauschen. Im Gemach der Mutter ist es, in der vierten Szene des dritten Aktes, wo er ihr mit flammenden Worten den charakteristischen Unterschied in der äußern Erscheinung der beiden Brüder zu Gemüte zu führen sucht. Er weist auf die Porträts der beiden Könige hin und ruft ihr die Worte zu:

„Seht hin auf dieses Bild und jenes dort.
Zwei Brüder, ihr leibhaft'ges Konterfei.
Seht, welche Würde thront auf diesen Brau'n!
Die Locken Hyperions, ja, die Stirne
Des Jupiter, ein Auge zum Befehlen
Und Droh'n wie Mars, Merkurs, des Götterboten,
Gestalt und Haltung, wenn er eben sich
Auf eine Höhe, die den Himmel küßt,
Hernieder schwingt: — fürwahr ein Bild, harmonisch,
Vollendet, dem sein Siegel jeder Gott
Schien aufgedrückt zu haben, um Urkunde
Der Welt zu geben, dieses ist ein Mann.
Der hier war Euer Gatte. Seht nun weiter:
Der dort ist Euer Gatte. Gleicht er nicht
Dem brandigen Ährenhalm, der seinem Bruder
Verderben, dem gesunden Halme, bringt?
Sagt, habt Ihr Augen? Konntet Ihr verlassen
Die schöne Weid' auf hoher Trift, um Euch
Im Sumpf zu mästen? Habt Ihr Augen? . . .

. . . . Welch ein Teufel
Hat so beim Blindekuhspiel dich gefoppt?
Ein Aug' auch ohne das Gefühl, Gefühl
Auch ohne Sehkraft, das Gehör auch ohne
Hand oder Auge, der Geruch allein
Ohn' alles andre, ja, der kranke Rest
Von einem echten Sinn, er hätte so
Nicht fehlgegriffen!"

Wir ersehen aus dieser lebhaften Art der Schilderung, mit welcher Intensität Hamlet sich schon in den äußern Anblick eines Menschen vertieft, mit welcher Liebe er alle Vollkommenheiten, und mit welchem Abscheu er alle Mängel an der äußern Gestalt betrachtet, gerade umgekehrt wie unsere naturalistischen Künstler, die alles Vollkommene in der Gestaltung absichtlich vermeiden und alles Häßliche suchen. Um aber in dieser intensiven Weise, wie Hamlet es tut, das Vollkommene schon in der äußern Form zu schätzen, muß man, wie er, den unbefangenen, objektiven, selbstlosen Blick für die Dinge haben. Nun sind, im allgemeinen gesprochen, Frauen weniger objektiv angelegt als Männer. Ihr Interessenkreis ist ein beschränkterer, und darum hat auch das rein Schöne für sie nicht die Bedeutung, die es für den Mann hat. Ein subjektives, einseitiges Interesse bringt sie leichter dazu, auch an dem Häßlichen und Verzerrten Geschmack zu finden. So konnte Goethe sagen:

„Ein stumpfes Näschen, ein breit Gesicht,
Das schadet alles bei Frauen nicht.
Dem Faun, wenn er die Patsche reicht,
Versagt die Schönste den Tanz nicht leicht.

Und so konnte ein Shakespeare mit voller Absicht in der Königin Gertrud ein Weib zeichnen, das, nachdem es einen Apoll besessen, sich einem Faun zu eigen zu geben vermochte. Hamlet, der objektiv anschauende Mann, der schon an dem sinnlichen Eindruck, den Claudius macht, den größten Anstoß nimmt,

— sagt er doch: „Selbst der kranke Rest von einem echten Sinn, er hätte so nicht fehlgegriffen," — Hamlet steht dem Benehmen seiner Mutter gegenüber völlig fassungslos da. „Mußt' es dahin kommen!" ruft er aus, „zwei Monde tot erst! Nein, nicht zwei, noch nicht! Und welch ein König! Ein Apollo gegen den Faun da!"

Mit seiner intensiven Wertschätzung der äußern Form verbindet aber Hamlet eine ebenso große Begeisterung für ein edles Innere, für ein tapferes Herz und eine vornehme Gesinnung. Und wie er schon an der äußern Gestalt eines Claudius Anstoß nimmt, so noch mehr an seiner schlechten, niedrigen Handlungsweise. Doch nicht jedem kann man es äußerlich schon ansehen, was er im Herzen trägt, und wie jeder bestrebt ist, sich stets von der besten Seite zu präsentieren, so will auch jeder den Ruhm haben, ein liebenswürdiger, tüchtiger, guter Mensch zu sein. Darum setzt selbst ein Brudermörder, wie König Claudius, beständig eine lächelnde liebenswürdige Miene auf, wirft mit Versprechungen um sich und sucht durch feine Schmeichelei und Willfährigkeit sich jedermann zu verbinden. Der äußere Schein trügt. Freilich kann die Liebenswürdigkeit, die Schmeichelei und Willfährigkeit eines Claudius nur auf Den einen Eindruck machen, der subjektiv befangen solchen Süßigkeiten zugänglich ist, und das ist die übergroße Zahl der Menschen, und vor allem sind es die Frauen. Ein Hamlet aber läßt sich nicht durch den äußern Schein täuschen, den ein Claudius zu erregen sucht, da er, Hamlet, zu wenig subjektiv befangen ist, um den Künsten des gekrönten Selbstsüchtlings einen Einfluß auf sich zu gestatten. Er fertigt von Anfang an den König stets sehr kurz und ironisch ab. Es gibt aber neben der bewußten, künstlichen Täuschung, die ein Claudius mit seinem liebenswürdigen Äußern zu erregen sucht, noch eine unbewußte, natürliche Täuschung, die in dem wunderbaren Liebreiz liegt, der eine Mädchengestalt, wie

die der Ophelia, umfließt. Hier ist es viel schwerer, als bei der liebenswürdig lächelnden Miene des Schurken, nicht von dem Äußern auf das Innere, nicht von der lieblichen Gestalt auf eine edle, vornehme Gesinnung zu schließen. Ein genial beanlagter Mensch, wie Hamlet, der mit Begeisterung alles Vollkommene preist, wird auch von der Lieblichkeit einer Ophelia tief ergriffen sein, und voll von der Liebe, die überall das Vollkommene sucht, wird er diesem vollkommen schönen Körper auch eine vollkommen schöne Seele zuteilen. Er wird sein Ideal in ihr verkörpert sehen, seine Göttin. Daher der enthusiastische Brief Hamlets an Ophelia, der mit der Anrede beginnt: „An die Himmlische, den Abgott meiner Seele, die schöngeformte Ophelia". Aber die Himmlische ist bei aller äußern Vollkommenheit, bei aller Schönheit des Körpers, nur ein unvollkommenes Bruchstück in ihrer Seele; sie ist auch nur ein schwaches, gebrechliches, subjektiv befangenes und allen persönlichen Einflüssen zugängliches Weib, wie die Mutter Hamlets. „Frailty thy name is woman," Gebrechlichkeit, Schwachheit, dein Name ist Weib, ruft Hamlet in seinem ersten Monolog aus. Ophelia ist eine gute Tochter, die den Anweisungen des Vaters unbedingt Folge leistet und sich vom Bruder gern und willig gute Lehren über ihr sittliches Verhalten Hamlet gegenüber geben läßt; sie ist eine so gute Tochter, daß sie über den plötzlichen, unheimlichen und gewaltsamen Tod ihres Vaters den Verstand verliert; aber von einem wahrhaft edeln Herzen und einer wirklich großen, vornehmen, freien Gesinnung kann bei ihr keine Rede sein, sonst könnte sie nicht so leicht den von ihrem Vater und ihrem Bruder gegen Hamlet gerichteten Verdächtigungen Glauben schenken. Einen Polonius, diesen Kriecher und Schleicher, der alles nach seinem eigenen, niedrigen Maßstab beurteilt, kann ein Hamlet nur aufs tiefste verachten. Er treibt seine Possen mit ihm und hänselt ihn zum Überdruß. Wie peinlich muß es ihn berühren, daß

das Mädchen, in dem er sein Ideal sieht, den Abgott seiner Seele, seine Göttin, sich von einem solchen Vater einreden läßt, er, Hamlet, habe sich, nur von niedern, sinnlichen Beweggründen geleitet, ihr genähert. Ein Polonius kann es sich gar nicht denken, daß ein Königssohn so töricht sei, sich ernsthaft in ein Mädchen unter seinem Stande zu verlieben und sie auch wirklich zu seiner Gattin zu begehren. Ein Polonius hat in seiner Jugend auch dumme Streiche gemacht, wie er schmunzelnd erzählt, aber unter seinem Stand heiraten, nein, dazu war er doch zu gescheit, und weil er dem Königssohn diese Torheit nicht zutraut, darum, meint er, könne Hamlet nur unlautere Gesinnungen seiner Tochter gegenüber hegen, und darum warnt er sie und befiehlt ihr, sich von Hamlet abzuschließen. Dieser aber ist tief verletzt von dem Mißtrauen, oder vielmehr tief schmerzlich berührt von der Erkenntnis, daß seine Göttin nur die äußere Vollkommenheit des Körpers besitzt, aber nicht die innere der Seele, daß sie eben keine Göttin ist, sondern nur ein schwaches, subjektiv befangenes Weib, der der freie, unbefangene Blick fehlt, um trotz aller Verdächtigungen den echten, edeln Kern in Hamlets Wesen zu erfassen. Jeder mißt mit seinem Maßstab, und mit dem Maß, mit dem jeder mißt, mit dem wird auch ihm zugemessen, wie das Wort Christi lautet. In banaler Form ausgedrückt: keiner sucht den andern hinter dem Ofen, wenn er nicht selbst schon einmal dahinter gesteckt hat. Indem Ophelia einen Menschen wie Hamlet verkennt, charakterisiert sie sich zugleich selbst damit als ein gutes, aber kleinlich denkendes Geschöpf. Von einer göttlichen seelischen Schönheit kann bei diesem einfachen, etwas nüchtern praktisch angelegten Mädchen keine Rede sein. Aber wie mächtig wirkt trotzdem die äußere göttliche Schönheit ihres Körpers, der zarte Liebreiz ihrer Erscheinung, ihre blühende, duftige Jugend auf das ästhetisch gestimmte Gemüt Hamlets! Wie haften seine Augen an dieser

Vollkommenheit der Form, und wie bitter ist es für sein Gefühl, zu wissen, daß diese Vollkommenheit eben nur an der Form zu finden ist und nicht am Inhalt, am Körper und nicht an der Seele! Und wie verwunderlich zugleich für sein Denken, daß hier eine eigenartige Täuschung der Natur vorliegt, da man von dem Äußern leicht auf das Innere schließt, und daher die äußere Vollkommenheit leicht zu einer inneren umgewandelt wird. Dies ist die Bedeutung jener merkwürdigen Szene, von der Ophelia, atemlos und erschrocken, ihrem Vater erzählt:

„Er faßte
Mich so beim Handgelenk und hielt mich fest.
Dann bog er sich, so lang sein Arm, zurück,
Und mit der andern Hand die Augenbrauen
Sich überschattend, sah er forschend mir
Ins Angesicht, als wenn er's zeichnen wollte.
Und lange stand er so. Am Ende schüttelt'
Er leise meinen Arm und wiegte dreimal
Den Kopf so auf und nieder, einen Seufzer
So tief und schmerzlich stieß er aus, als bräche
Sein ganzer Bau zusammen und als wollt' es
Mit ihm zu Ende gehn. Er ließ sodann
Mich los, und über seine Schulter rückwärts
Den Kopf gewendet, schien er seinen Weg
Zu finden ohne Augen. Denn zur Türe
Ging er hinaus und wandte nicht ein Auge,
Die Blicke bis zuletzt auf mich geheftet."

Ophelia bleibt eben schön, entzückend schön, auch wenn Hamlet erkennt, daß sie nicht die Seele einer Göttin besitzt. Freilich, nur der Körper ist an ihr schön und bewundernswert, nur die Form; daher, sie auf Armeslänge von sich haltend und sich mit der anderen Hand die Augenbrauen überschattend, starrt er sie an, wie ein Kunstwerk, wie ein Bild, als ob er sie zeichnen wollte, wie sich Ophelia ausdrückt. Und so wenig man sich mit einem toten Bild, einem Kunstwerk, unterhält, das man nur schauend genießt, so wenig hat Hamlet der Ophelia etwas zu

sagen. Stumm schaut er sie an und stumm sucht er seinen Weg zur Tür, den Blick bis zuletzt auf die Lieblichkeit dieser Erscheinung geheftet. Das Auf- und Abbewegen des Kopfes ist das Zeichen dafür, daß er nunmehr erkannt hat das Mißverhältnis zwischen dem Äußern und Innern, zwischen der vollkommenen Form, dem wunderbar schönen Körper, und dem unvollkommenen Inhalt, der kleinlichen, praktisch nüchternen Seele, zu der seine Seele nicht reden kann, weil er mit seiner unnennbaren Sehnsucht nach dem Ideal kein Verständnis finden würde. Was Hamlet später zu Ophelia spricht, ist nur bittere Ironie. Ist sie doch nur ein Weib, wie alle anderen. „Ich hab auch von euren Malereien gehört, und gerade genug," sagt er. „Gott hat euch ein Gesicht gegeben, und ihr macht euch selbst ein anderes. Ihr tänzelt, ihr trippelt, ihr lispelt und gebt Gottes Kreaturen verhunzte Namen und spielt eure Koketterie als kindliche Unwissenheit aus. Geht mir! Ich mag nichts mehr davon, es hat mich toll gemacht."

Seine tiefe Verstimmung, hervorgerufen durch die Erkenntnis, daß Ideal und Wirklichkeit sich nicht decken, daß das Schlechte und Gemeine in dieser Welt überwiegt und sich des Erfolges freut, seine tiefe Verstimmung hat ihm alle Freude an der Welt und den Menschen vergällt. Wie sehr aber seine Seele ästhetischen Eindrücken zugänglich ist, mit welchem Enthusiasmus er die äußere Schönheit der Welt in sich aufgenommen hat, wie genial sein Schauen in dieser Hinsicht ist, zeigen die herrlichen Worte, mit denen er seiner Bewunderung der äußeren Schönheit der Welt und des Menschen Ausdruck gibt: „Ich habe seit kurzem," sagt er zu Rosenkranz und Güldenstern, „ich weiß selbst nicht wodurch, all meine Heiterkeit verloren und all mein gewohntes Tun und Treiben aufgegeben. Und es sieht in der Tat mit meiner Gemütsstimmung so betrübt aus, daß mir dieses stattliche Gebäude, die Erde, nur wie ein kahles Vorgebirge erscheint.

Dieser herrliche Baldachin, die Luft, seht ihr, dieses prächtige Gewölbe über uns, dieses majestätische, mit feurigem Gold ausgelegte Dach, ha, mir erscheint es nicht anders, denn als ein Zusammenfluß von faulen, verpesteten Dünsten. Welch ein Meisterstück ist der Mensch! wie edel durch Vernunft! wie unbegrenzt in seinen Fähigkeiten! in Gestalt und Bewegung wie ausdrucksvoll und wunderwürdig! in seiner Haltung, wie ähnlich einem Engel! im Denken, wie ähnlich einem Gott! die Zierde der Welt! das Muster aller lebenden Geschöpfe! Und doch, was ist mir diese Quintessenz des Staubes?"

Man hört die tiefe Verbitterung aus seinen Worten, den tiefen, gewaltigen Schmerz, der ihm alles Wertvolle nichtig erscheinen läßt, und doch wieder auch die große, große Liebe, den Enthusiasmus, die volle Hingebung des Herzens an den wunderbaren Anblick der Schönheit der Welt und des Menschen. „Dieser herrliche Baldachin", sagt er vom Himmel, „dieses prächtige Gewölbe über uns, dieses majestätische, mit feurigem Gold ausgelegte Dach. Und der Mensch, das Meisterstück der Schöpfung, in Gestalt und Bewegung ausdrucksvoll und wunderwürdig, die Zierde der Welt."

Die Freude am Naturschönen bedingt natürlich auch eine Freude am Kunstschönen und daher unter anderem auch an der darstellenden Kunst. Wie fein und geschmackvoll Hamlets Auffassung darin ist, erkennen wir an der Anweisung, die er dem Schauspieler für den Vortrag seiner Verse gibt. Wir hören da sein Verlangen, daß der Schauspieler alles mit Anstand behandele, daß er selbst mitten im Strom, im wirbelnden Orkane der Leidenschaft sich doch ein gewisses Maß zu eigen mache und einhalte, das der Leidenschaft erst Anmut verleiht, also dieselbe Forderung, die auch Schiller in seinem Aufsatz über das Pathetische an den darstellenden Künstler stellt, die Forderung, bei allem Pathos, bei aller Kraft der Leidenschaft doch noch die

sittliche Freiheit des Menschen und die aus seiner Vernunft stammende Widerstandskraft gegen die ihn unfrei machende Leidenschaft zu wahren. Ein Mensch, den die Leidenschaft, der Schmerz oder die Wollust so völlig beherrscht, daß sie ihn haltlos hin- und herwirft, ist weder ein schöner, noch ein erhabener, sondern einfach ein peinlicher Gegenstand und daher ein Objekt für den Pathologen oder Psychiater, aber nicht für den Künstler. Wie tief und echt Hamlets Auffassung der Kunst ist, erkennen wir auch an seinen Bemerkungen über die Rede, die er gleich bei der Ankunft der Künstler zu hören wünscht; er sagt zum Schauspieler: „Ich hörte dich einmal, wie du mir eine Rede vortrugst, — aber zur Aufführung kam sie nie oder wenn es geschah, nicht mehr als einmal; denn das Stück, ich erinnere mich, gefiel der Masse nicht, es war Caviar fürs gemeine Volk. Aber wie mir's und andern schien, deren Urteil in solchen Dingen weit bessern Klang hat als das meinige, so war es ein vortreffliches Stück, in der Durchführung der Szenen gut angelegt, mit ebensoviel bescheidener Einfachheit als Kunst abgefaßt. Ich erinnere mich, daß jemand meinte, pikante Würze sei nicht in den Versen, um damit den Inhalt schmackhaft zu machen, und die Sprache habe keinen solchen Inhalt, um den Autor gemachter Empfindung zu zeihen, sondern er nannte es einen tüchtigen Stil, so gesund als angenehm, und weit reicher an natürlicher als an künstlicher Schönheit."

Hier hören wir ihn also bescheidene Einfachheit und natürliche Schönheit als untrügliche Kennzeichen eines echten Kunstwerkes rühmen.

Gehen wir nun über zu der genialen Denkweise Hamlets. Zunächst ist es im höchsten Maße charakteristisch, daß er an der Universität Wittenberg studiert hat. Diese war die vornehmste Vertreterin der strengen Wissenschaft zur Zeit Shakespeares. Es ist daher äußerst bezeichnend, daß er seinen Helden als dreißig-

jährigen Mann von dieser Universität kommen und auch wieder dahin zurückzukehren den Wunsch hegen läßt, ein Beweis, daß Hamlet nicht nur der Form wegen die Universität besucht, sondern wirklich Geschmack an der strengen Wissenschaft gefunden hat, ganz im Gegensatz zu einem Laertes, der seinerseits nach Paris geht, der leichtlebigen Weltstadt, um sich dort den feinen weltmännischen Schliff anzueignen. Sehen wir aber zu, wie sich in einzelnen bestimmten Fällen ein objektiv gerichtetes, geniales Denken bei Hamlet offenbart. Ein solches Denken geht darauf aus, in der außerordentlich großen Mannigfaltigkeit der Vorgänge und Ereignisse das einheitliche Gesetz zu finden, dem alles Geschehen unterworfen ist. Alle Wissenschaft besteht in der Feststellung solcher einheitlichen Regeln und Gesetze, auf denen alles Werden und Vergehen beruht. Ich habe der Sache eine andere Wendung in meiner zweiten Vorlesung gegeben, indem ich auszuführen suchte, daß der geniale Mensch mit seinem Denken in das Innere der Dinge eindringt, ihre Idee, ihr Wesen, ihre eigentliche Natur erfaßt. Die Idee eines Dinges ist aber nichts anderes als das Gesetz seiner Entwicklung, die bestimmte Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit im Aufbau und Zusammenwirken seiner Teile. Die Ideen der Dinge, ihr tieferes Wesen zu erkennen suchen, heißt also nichts anderes, als sich bemühen, die gesetzmäßigen Beziehungen zu erfassen, die zwischen den Dingen und zwischen den Teilen der Dinge bestehen. Ein objektiv gerichtetes, geniales Denken geht also darauf aus, die Prinzipien, die Gesetze alles Geschehens aufzufinden. Die einzelne Erscheinung, das einzelne Geschehnis, die einzelne Lebensäußerung eines Wesens, die einzelne Wirkung eines Dinges wird nicht nur in ihren Beziehungen zum nächsten Umkreis, sondern in ihren Beziehungen zu der ganzen Fülle verwandter Erscheinungen und Wirkungen betrachtet, und diese allgemein gültigen Beziehungen finden ihren Ausdruck im Gesetz, in der

allgemeinen Wahrheit. Z. B. daß einer ein Brudermörder sein und doch lächeln, äußerlich eine freundliche, liebenswürdige Miene aufsetzen kann, ist eine einzelne Erfahrung, die Hamlet an seinem Oheim Claudius macht. Diese Erfahrung bleibt aber für Hamlet nicht etwas Einzelnes und Abgesondertes; er vergleicht vielmehr diese Erfahrung mit verwandten Erscheinungen; z. B. mit der scheinbar grenzenlosen Hingebung, der scheinbar unersättlichen Zärtlichkeit, mit der seine Mutter ihren ersten Gatten umfing, den sie doch so schnell wieder vergessen und durch einen elenden Schmeichler ersetzen konnte. „Wie heiß sie ihn umfing," ruft er aus, „wie ihre Zärtlichkeit gesättigt wuchs!" Er vergleicht die äußere Liebenswürdigkeit des Brudermörders mit den Koketterien der Frauen, denen Gott ein Gesicht gegeben hat und die sich ein anderes dafür machen, die tänzeln und trippeln und ihre Gefallsucht als kindliche Naivetät ausspielen. Die einzelne Erfahrung also, die Hamlet an seinem Oheim Claudius macht, daß einer ein Brudermörder sein und doch äußerlich liebenswürdig scheinen kann, vergleicht er mit verwandten Erscheinungen und erfaßt daraus die allgemeine Regel, die Wahrheit, daß auf Erden überhaupt das Innere mit dem Äußeren sich nicht deckt, daß dem schönen, lächelnden äußeren Schein vielmehr ein schlechtes, verderbtes Innere zu Grunde liegt, der liebenswürdigen Außenseite eine niedrige, gewöhnliche Gesinnung, den freundlichen Worten ein böses Herz, dem himmlisch schönen Körper des Weibes und ihrem zärtlichen Gebahren eine irdisch schwache Seele. Um dieser allgemeinen Wahrheit willen aber kommt ihm die einzelne Erscheinung, nämlich das liebenswürdige Lächeln des Brudermörders, in der dieses Prinzip des Abstands zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Schein und Wirklichkeit so recht überraschend zutage tritt, so merkwürdig vor, daß er sich diese Erfahrung mit bitterer Ironie in sein Taschenbuch schreibt, gerade so wie er sich auch sonst merkwürdige Fälle notierte, die eine

allgemeinere, eine prinzipielle Bedeutung beanspruchen. Ein gewöhnlicher, subjektiv befangener, egoistisch angelegter Mensch wäre nicht imstande, über das liebenswürdige Lächeln dessen, der seinen Vater gemordet, solche allgemeinen Betrachtungen anzustellen, wäre nicht imstande zu erkennen, daß der Mörder, indem er sich äußerlich von der besten Seite zeigt, nur das tut, was fast alle Menschen mehr oder weniger tun, indem sie sich bestreben, anders zu scheinen als sie sind. „Beim Himmel," ruft Hamlet nach der Entdeckung der Bluttat aus, „beim Himmel, ein niederträchtiges Weib, ein Schurke, ein lächelnder, verfluchter Schurke! Mein Buch, mein Taschenbuch! Da schreib ich's ein, daß einer lächeln kann und immer lächeln und doch ein Schurke sein." Interessant ist die ironische Bemerkung, die er noch hinzufügt: „Zum wenigsten in Dänemark, das weiß ich, kommt das vor." Es geht leider nicht nur in Dänemark so zu, es ist vielmehr eine Wahrheit, die ganz allgemeine Geltung hat. In allen Ländern der Welt wollen die Menschen stets etwas anderes scheinen, als sie sind. In jedem Menschen steckt mehr oder weniger Selbstsucht, Eitelkeit, Überhebung, Stolz, Rachsucht und böser Wille, und doch wird sich jeder hüten, sein eigenes Herz zu offenbaren und alles zu zeigen, was darin enthalten ist. Jeder wird bestrebt sein, nicht nur andere zu täuschen, sondern auch sich selbst. Jeder ist bemüht, den andern eine möglichst gute Meinung von sich beizubringen, und jeder denkt auch von sich nur das Beste. Ein genialer, objektiv, selbstlos denkender Mensch, wie Hamlet es ist, erfaßt die Wahrheit, auch wenn sie ihn selbst trifft und demütigt. Ein selbstsüchtiger Mensch sieht wohl die Fehler am andern, er vergrößert sie möglicherweise noch und freut sich der Schwäche und Unvollkommenheit des Nächsten, aber den Balken im eigenen Auge wird er nicht gewahr. Der geniale Mensch aber denkt konsequent. Auch die eigene Person nimmt er nicht aus, auch an sich selber sieht

er die Unvollkommenheit und Schwäche, die menschlichen Fehler und Mängel. Darum sagt Hamlet zu Ophelia: „Geh in ein Kloster. Warum wolltest du Sündern das Leben schenken? Ich bin selbst leidlich tugendhaft, dennoch könnt' ich mich solcher Dinge anklagen, daß es besser wäre, meine Mutter hätte mich nie geboren. Ich bin sehr stolz, rachsüchtig, ehrgeizig. Mehr Missetaten stecken in mir, die nur meines Winkes harren, als ich Gedanken habe, sie auszusinnen, Einbildungskraft, ihnen Gestalt zu geben, oder Zeit, sie auszuführen. Wozu sollen solche Gesellen wie ich zwischen Himmel und Erde herumkrabbeln? Wir sind Erzgauner alle. Trau keinem von uns. Geh deines Weges in ein Kloster."

Der selbstsüchtig beschränkte Laertes, dem, wie dem Dänenprinzen, der Vater getötet worden ist, und zwar von Hamlet, der subjektiv gerichtete Laertes kennt diese Konsequenz des Denkens nicht. Von der Tatsache der Ermordung seines Vaters ausgehend, kommt er nicht etwa dazu, wie Hamlet, die allgemeine Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit des Menschengeschlechts zu beklagen und, da er selbst ein Mensch ist, auch bei sich Einkehr zu halten und mit Schmerz die eigene Unvollkommenheit zu erkennen, sondern Laertes sieht die Tat, die Ermordung seines Vaters, nur in ihren nächsten Beziehungen, die ihn, den Sohn des Ermordeten, persönlich angehen. In dem Mörder sieht er nicht den sündhaften Menschen überhaupt, sondern nur den, der ihm persönlich eine furchtbare Unbill zugefügt hat. Von einer ruhigen Erwägung, von einer gerechten Beurteilung der Schuld des Täters kann dabei keine Rede sein. Daß Hamlet im Grunde ein durchaus edler Mensch ist, der nur in der Übereilung und infolge einer Verwechselung den getötet, der sich zwischen ihn und seine Mutter drängte, um ihn heimtückischerweise zu belauschen, das zu bedenken, ist Laertes nicht selbstlos genug angelegt.

Damit komme ich nun zugleich zu der dritten Art der Einwirkung des genialen Geistes, zur objektiven, selbstlosen Handlungsweise Hamlets. Man hat sich bis in die neueste Zeit hinein mit der Lösung des Rätsels abgemüht, warum Hamlet nicht nach der Entdeckung des an seinem Vater begangenen Verbrechens den gekrönten Mörder zur Rechenschaft zieht, oder vielmehr, warum er sich nicht kurzerhand an ihm rächt, ihm den Dolch ins Herz stößt und sich zum Könige wählen läßt. Ich glaube, es ist Hamlets objektiv gerichteter Geist, seine außerordentlich große Selbstlosigkeit, seine tiefe Erkenntnis der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit aller Menschen, die ihn frei macht von dem selbstsüchtigen Antrieb, persönliche Genugtuung in dem sofortigen Vollzug der Rache zu suchen. Der persönlich beschränkte, selbstsüchtige Mensch kennt, sobald er in seinen persönlichen Gefühlen verletzt ist, gar keine Entscheidung für oder wider die Rache. Es ist ganz selbstverständlich für ihn, daß er sich persönliche Genugtuung zu verschaffen sucht, und wenn ihn nicht Furcht oder andere praktische selbstsüchtige Beweggründe zurückhalten, so wird er ohne weiteres, dem starken innern Antrieb gehorchend, sich auf den stürzen, der ihn in seinen persönlichen Gefühlen verletzt hat, und ihn wenn möglich vernichten, zerschmettern, unter die Füße treten. Genau so wie der Hund sich in den Stock verbeißt, mit dem er geprügelt wird, und genau so wie der hungrige Löwe in der Gazelle nur das Futter sieht, das seinen Hunger stillen soll, genau so sieht Laertes in Hamlet nichts anderes als den Mörder seines Vaters, den Urheber der furchtbarsten persönlichen Unbill, die ihm je widerfahren; und entsprechend dieser einseitigen, subjektiven, beschränkten Betrachtungsweise kennt er auch keinen anderen Wunsch als den, diesen Menschen, der ihm ein so großes Unrecht zugefügt, zu vernichten, zu ermorden, und sei es auch an heiliger Stätte. In der Kirche will er ihm die Kehle abschneiden. Sein Wille kennt daher so wenig eine freie Ent-

scheidung, wie der Wille des Wolfes, der von Hunger getrieben sich auf ein Lamm stürzt. In der wilden, rücksichtslosen Ausführung der Rache liegt daher keine Vernunft, weil keine Freiheit, keine vernünftige Überlegung und gerechte Erwägung der näheren Umstände damit verbunden ist. Der in seinen persönlichen Gefühlen verletzte selbstsüchtige Mensch kennt keine Grenzen, kein Maß für seine Rache. Tausendfältig will er es dem vergelten, der ihn gekränkt hat. Aus diesem Grunde darf keiner nach dem Gesetze in einem geordneten Staatswesen das Recht in die eigene Hand nehmen und sich für irgend eine Unbill selbst persönliche Genugtuung verschaffen, weil keiner objektiv, selbstlos genug denkt, um in eigener Sache ein gerechter Richter zu sein. Der Gekränkte wird stets über das Ziel hinausschießen, es sei denn, daß er ein so selbstlos denkender, genial veranlagter Mensch ist wie Hamlet, der nicht einseitig alles daraufhin ansieht, was es seiner Person schadet oder nützt, sondern allseitig, daraufhin, welche Bedeutung es im Zusammenhang aller Weltbegebenheiten verdient. Fehlt aber der einseitige persönliche Antrieb zur Rache, so liegt zu ihrer schleunigen Ausführung kein Grund vor. Der vom selbstsüchtigen Antrieb Bewegte stürzt sich ohne Besinnen auf das, was er erlangen oder vernichten will. Höchstens überlegt er sich die Mittel und Wege, die ihn zum Ziele führen sollen, über das Ziel seines egoistischen Wunsches selbst ist er aber keinen Augenblick im Zweifel. Der vorwiegend objektiv gerichtete, selbstlose Mensch dagegen gibt jedem selbstsüchtigen Antrieb, der auch ihm natürlich nicht fremd bleibt, nicht so ohne weiteres nach; sein selbstloses Interesse an Personen und Dingen hält seinem selbstsüchtigen Antriebe mehr oder weniger die Wage, und infolgedessen kommt es zu einer Überlegung und zu einer mehr oder weniger vernünftigen Entscheidung. Ein Laertes ist blind und toll in seiner Rachewut, handelt gegen Ehre und Gewissen und stürzt sich selbst dadurch

ins Verderben. Ein Hamlet ist vorübergehend gleichfalls heftig erregt, gewinnt aber immer sehr schnell das sittliche Gleichgewicht wieder und betrachtet dann die Dinge objektiv und gerecht und bleibt vor allem völlig frei in seiner Entschließung. Wenn er zu Grunde geht, so ist es nicht durch eigene Schuld, sondern durch das Bubenstück der anderen. Und dann, hätte er sich durchaus schützen wollen, er hätte es gekonnt; aber er trug schwer an der Last des Lebens, er ließ den Dingen ihren Lauf und war zu stolz, der Gefahr ängstlich aus dem Wege zu gehen. „Wir bieten jeder Vorbedeutung Trotz," sagt er noch zuletzt kurz vor der Katastrophe. „Die Vorsehung waltet selbst über dem Fall eines Sperlings. Ist jetzt meine Stunde, so kommt sie nicht in Zukunft, kommt sie nicht in Zukunft, so ist sie jetzt; ist sie jetzt nicht, so kommt sie doch einmal. Bereit sein, das ist alles. Da niemand weiß, was er verläßt, was liegt daran, es früh zu verlassen? — Es sei drum!"

Die Gemeinheit der Menschen ekelte ihn an, das Schlechte und Unvollkommene im eigenen Herzen erfüllte ihn mit Schmerz; so starb er gern. Als Horatio ihm in den Tod folgen will, bittet er ihn, leben zu bleiben, um für ihn zu zeugen. „Wenn du in deinem Herzen mich je getragen," sagt er zu ihm, „so halte dich noch fern der ew'gen Seligkeit und atme noch mühselig fort in dieser Welt, um mein Geschick ihr zu erzählen."

Ein Mensch, wie Hamlet, auf den infolge seiner großen Objektivität kein Ding und keine Person dauernd einen bestimmenden Einfluß auszuüben vermag, muß eben mit anderem Maße gemessen werden als andere Menschen, als z. B. ein Laertes, der von Rachsucht und Wut getrieben keine Grenzen seines Hasses, keine Ehre und kein Gewissen in seinem Handeln mehr kennt. Äußerst fein und interessant ist von Shakespeare der Gegensatz zwischen dem objektiv gerichteten Hamlet und dem

subjektiv beschränkten Laertes ausgearbeitet: Hamlet der geniale, unter allen Verhältnissen seine innere Freiheit und Ruhe bewahrende, groß angelegte Mann, Laertes der gewöhnliche, nur durch die äußeren Verhältnisse emporgetragene Dutzendmensch, der von Ereignissen und Personen aufs stärkste beherrscht wird. Wir hören, wie Hamlet in der größten Erregung des Gemüts unmittelbar nach der Erscheinung des Geistes, durch die ihm Kunde geworden von der Ermordung seines Vaters, Himmel und Erde anruft, aber die Hölle nicht. „Pfui, dich rufe ich nicht,“ sagt er, als ihm unwillkürlich der Gedanke daran kommt; d. h. im höchsten Affekt behält Hamlet soviel innere Freiheit und Selbständigkeit, daß er nicht Himmel und Hölle, höchste Güte und niederträchtigste Gemeinheit, durcheinander wirft. Anders der sittlich beschränkte Laertes. Von Paris, wo er sich weltmännisch ausbilden sollte, zurückgekehrt und über den Tod seines Vaters und dessen heimliche Bestattung außer sich gebracht und zur äußersten Wut getrieben, dringt er an der Spitze eines Meutererhaufens in den Palast bis vor den König und verlangt mit dem Schwert in der Faust Rechenschaft. Wie sehr ihn seine Leidenschaft dabei beherrscht und ihn jeder ruhigen Besinnung beraubt, erkennen wir besonders daran, wie er, in direktem Gegensatz zu Hamlets sittlich vornehmer Natur, Himmel und Hölle durcheinander wirft, kein Recht, kein Gewissen, keine Treue und keine Menschlichkeit mehr kennt. Er ruft dem König, den er zunächst für den Mörder seines Vaters hält, wütend zu:

„Wie kam er um? — Vormachen laß ich mir
Kein Gaukelspiel! — Zur Hölle fahr, o Treue!
Ihr Schwüre, fahrt zum schwärzesten der Teufel,
Zum tiefsten Abgrund Seel' und Seligkeit!
Ich trotze der Verdammnis. Dahin kam's,
Daß die und jene Welt mich nichts mehr kümmert.
Mag kommen, was da mag! Ich will nur Rache,
Rache vollauf für meinen Vater!“

Und dieser Rache schnaubende Egoist, der sich durch die ganze Welt nicht aufhalten lassen will in seiner Rache, wie leicht läßt er sich bald darauf leiten und gebrauchen von dem andern großen Egoisten, dem König Claudius. Während es Hamlet, entsprechend der Selbständigkeit seines Wesens, als eine Strafe des Schicksals betrachtet, daß es ihn als Werkzeug benutzt hat, um den alten Schleicher Polonius zu züchtigen, bittet später Laertes geradezu darum, selbst das Werkzeug in der Hand eines anderen, des Königs Claudius, sein zu dürfen, mit den Worten: „Leiten laß ich mich gern, Herr, und um so lieber, wenn Ihr es machen könntet, daß ich selbst das Werkzeug wäre."

Wenn ein objektiv angelegter Mensch, wie Hamlet, handelt, so wird er dabei nicht durch selbstsüchtige Beweggründe geleitet, wie durch den Wunsch nach persönlicher Genugtuung u. dergl., sondern einzig und allein durch objektive Beweggründe, durch selbständige Ideen, durch vernünftige Ziele und Zwecke. Ist ihm infolge eines großen Schmerzes, einer großen Enttäuschung für eine Zeit lang jede Lust an einer freien, schöpferischen, genialen Tätigkeit genommen, so handelt er gar nicht; es kommt überhaupt zu keiner Tat, es sei denn in der Notwehr, auf augenblicklichen dringenden Anlaß hin. Dies ist der Fall Hamlets. Ich habe es versucht, diese Lösung des Hamleträtsels näher auszuführen in meinen beiden Schriften: „Hamlet ein Genie" vom Jahre 1888, und „Das psychologische Problem in der Hamlet-Tragödie" vom Jahre 1890. Es heißt dort unter anderm:

„Die Hamlet-Tragödie ist die Tragödie des Idealismus; daher ihre große Bedeutung. Der Held ist ein ideal gerichteter, genial beanlagter Mensch, der den gleichen Entwicklungsgang wie alle Idealisten und wahrhaften Genies durchmacht, und der nur das Unglück hat, daß — gerade zu einer Zeit, in der seine Tatkraft infolge einer in seiner inneren Ent-

wicklung eingetretenen Krisis bis auf vereinzelte, nur auf äußeren unmittelbaren Anstoß erfolgende Ausbrüche völlig gehemmt und sozusagen nach innen zurückgedämmt ist — Dinge an ihn herantreten, denen er sich sonst völlig gewachsen zeigen würde, die aber jetzt für ihn äußerst verhängnisvoll werden, da sie ihn gerade in diesem Zustande einer sein ganzes Sinnen und Trachten in Anspruch nehmenden inneren Krisis treffen. Worin besteht nun diese Krisis. Hamlet hat sich als richtiger Idealist, wie es gewöhnlich solchen Menschen geht, zuerst ein völlig falsches Bild von der Welt und ihrem eigentlichen Wesen gemacht; denn selber von Natur durchaus geneigt, für das, was er als edel und gut erkannt, auch mit Aufopferung aller persönlichen Interessen einzutreten, lebte er bis zum Tode seines Vaters in dem Glauben, daß die Menschen überhaupt im großen und ganzen so dächten und fühlten, wie er selber, daß sie, wie er, das Edle um des Edlen willen liebten, daß also z. B. die Hofleute seinem vortrefflichen Vater nicht darum so bereitwillig dienten, weil sein Vater König war und der Dienst ihrer Eitelkeit oder ihrem Beutel Vorteil brachte, sondern darum, weil es ein so edler, wackerer Mann war, der zum Wohle des Landes die besten Absichten verfolgte und selbst sein Leben dafür in die Schanze schlug, daß z. B. ferner seine Mutter in voller Würdigung des edlen Charakters seines Vaters diesen stets mit so überaus großer Zärtlichkeit umfing. Nie hätte es Hamlet für möglich gehalten, daß ein schlechterer Mann als sein Vater Gegenstand gleichgroßer Ehrfurcht von seiten der Menschen und gleich großer Zärtlichkeit von seiten einer Frau sein könnte; denn zunächst ist jeder Mensch geneigt, seine Mitmenschen nach sich selbst zu beurteilen; dem Prinzen, dem Sohne eines hochherzigen Helden und Königs aber mußte, vorausgesetzt, daß er in sich selbst die uneigennützige Liebe zum Guten und Edlen trug, diese Täuschung besonders nahe liegen. Sah er doch in der Person seines edlen Vaters,

seit er denken konnte, die beiden Eigenschaften Güte und Macht vereint; wie leicht konnte, ja mußte es daher kommen, daß für sein warmfühlendes Herz die beiden Begriffe überhaupt in eins verschmolzen, daß seine ganze ideale Weltanschauung sich auf diesem Grunde aufbaute, auf der Annahme, daß in Wahrheit die uneigennützige Liebe zum Guten in allen Menschenherzen wohne, und daß das Gute in der Welt auch die Macht habe, weil es eben gut ist und darum die Macht zu haben verdient. Wie gerne, wie freudig wollte er an seinem Teil im Verein mit denen wirken und schaffen, die, wie er wähnte, gleich ihm ihre selbstlose Freude an allem Edeln und Schönen hätten, die, wie er, alles zur Förderung des Guten daranzugeben bereit wären. Beweisend für diese charakteristische Seite von Hamlets Wesen, die neidlose, freudige Anerkennung fremden Verdienstes und die uneigennützige Liebe zum Edeln, sind Stellen wie die, wo er zu dem wackeren Horatio sagt:

„. . . . Hörst du wohl?
Seit meine teure Seele Herrin war
Geworden ihrer Wahl und Mensch und Mensch
Zu unterscheiden wußt', hat ihre Wahl
Sich dich versiegelt. Denn derselbe warst
Du stets, in jeder Trübsal ungetrübt,
Ein Mann, der des Geschickes Gunst und seine
Faustschläge stets mit gleichem Dank empfing.
Wohl jedem, dessen Temperament und Urteil
So glücklich sind gemischt, daß er die Pfeife
Nicht für Fortunas Finger ist, um drauf
Beliebig jeden Ton zu greifen. Zeige
Den Mann mir, der der Leidenschaft als Sklave
Nicht dient, im tiefsten Innern will ich ihn,
Im Herzen meines Herzens hegen, wie
Dich selbst."

Mit welcher Bewunderung ferner spricht Hamlet von seinem Vater! Er ruft mit bezug auf ihn aus:

„Und welch ein König! Ein Apollo gegen
Den Faun da!“

Und kurz darauf:

„Ein Mann, mit einem Wort, er war ein Mann.
Nie werd' ich seinesgleichen wieder sehn.“

Mit welcher Hochachtung, Bewunderung und Sympathie erfüllt ihn das kühne, große Wesen des jungen Fortinbras, dieses

„. . . . . zarten,
Blutjungen Prinzen, dessen Geist, geschwellt
Von göttergleichem Ehrgeiz, in die Zähne
Dem ungewissen Ausgang trotzig lacht;
Er gibt, was sterblich und gebrechlich ist,
Dem Spiel des Schicksals, der Gefahr, dem Tod
Für eine Eierschale preis! — In Wahrheit
Groß sein heißt nicht, sich ohne großen Anlaß
Nicht rühren, nein, für einen Strohhalm selbst
Sich groß erheben, wenn's die Ehre gilt.“

Erkennen wir daran, daß Hamlet ein ideal gerichteter, selbstloser Mensch ist, der das Edle, das Wackere und Tüchtige um seiner selbst willen, das Gute um des Guten willen liebt und selbst mit der Preisgabe aller persönlichen Interessen zu fördern bereit ist, so werden wir verstehen, wie gewisse Erfahrungen, die er nach dem Tode seines Vaters macht, auf ihn wirken müssen. Denn nun kommen wir zur Krisis, die im Geistesleben Hamlets eingetreten ist. In Wittenberg erreicht ihn die Kunde vom Ableben seines Vaters; er eilt nach Hause, und — welch seltsames Bild stellt sich hier seinen Augen dar! Das Unglaublichste, das was er nie auch nur im entferntesten für möglich gehalten hätte, das ist geschehen und steht als Tatsache leibhaftig vor ihm da. Auf dem Throne, an der Stelle, die sein edler Vater so viele Jahre lang mit so hohen Ehren, geschmückt mit den schönsten Tugenden eines Regenten und Helden, eingenommen,

an der Seite der Frau, die dreißig Jahre lang dem zärtlichsten Gatten angehört, erblickt er seinen Oheim, einen prahlerischen, sinnlichen, durch und durch egoistischen, gleißnerischen Menschen, der, nur auf seinen eigenen Vorteil bedacht und von den eigenen Begierden aufs stärkste beherrscht, den Menschen schmeichelt, um sich ihrer Dienste zu versichern. Hamlet sieht mit Staunen das Unglaublichste geschehen, er sieht die Leute am Hofe, er sieht seine eigene Mutter diesem neuen, „buntscheckigen Lumpenkönig", der in jeder Beziehung das völlige Gegenteil des eben erst verstorbenen Fürsten ist, ganz in derselben Art wie noch vor kurzem seinem edeln Vater begegnen, mit derselben dienstfertigen Ergebenheit von seiten der Hofleute, mit derselben zärtlichen Hingabe von seiten der Mutter. Was er sieht, ist mehr als genug, um seine einer idealen Gesinnung entsprungene optimistische Weltanschauung mit einem Stoß über den Haufen zu werfen. Mit tiefem Schmerz erkennt er, daß die Masse der Menschen nicht so denkt und fühlt, wie er, daß in ihrem Bewußtsein die beiden Begriffe Macht und Güte durchaus nicht so enge mit einander verbunden sind, wie in dem seinen, daß vielmehr die Macht allein schon die Menschen blendet und sie bestimmt, ihrer Eitelkeit oder ihrem Vorteil zuliebe auch dem sittlich verworfensten Menschen zu dienen und sich vor ihm zu beugen, wenn er Träger der Macht ist, ja noch mehr, die Macht ist geradezu der Götze, den die Menschen in ihrem Herzen anbeten. Geben doch dieselben Leute, die seinem Oheim, solange sein Vater lebte, Gesichter schnitten, jetzt, da sein Oheim der mächtigste Mann im Lande geworden ist, zwanzig, vierzig, fünfzig, ja hundert Dukaten per Stück für sein Porträt in Miniatur. „Beim Blut!" ruft Hamlet aus, „da liegt was drin, was mehr als natürlich ist, wenn es die Philosophie nur herausfinden könnte." Das „mehr als Natürliche" dabei ist aber eben der Umstand, daß die Menschen der bloßen Macht nicht nur darum dienen, weil sie sich Vorteil

davon versprechen, was ja etwas menschlich Natürliches wäre, sondern darum, weil die Macht in ihrem Herzen an die Stelle der idealen Güter getreten, d. h. zum Götzen geworden ist. Mit welchem Schmerze, mit welcher Bitterkeit ihn dieser Zusammenbruch seiner idealen Welt erfüllt, das zeigt schon sein erster Monolog:

„O möcht' es schmelzen, aufgelöst in Tau
Zergehn, dies feste, allzu feste Fleisch!
Oder hätte nicht des Ewigen Gebot
Verpönt den Selbstmord! — O mein Gott, mein Gott!
Wie ekel, schal und öd' und unersprießlich
Erscheint mir diese Welt und all ihr Wesen!
Pfui über sie! Ein wüster Garten ist's,
Der wild in Samen schießt, von geilem Unkraut
Dicht überwuchert! . . . Mußt es dahin kommen!"

Daß aber Hamlet nicht nur über das einzelne Ereignis, also über den Tod des Vaters oder die schnelle Heirat der Mutter betrübt und entrüstet, sondern im tiefsten Innern durch die Erkenntnis der gräßlichen Wahrheit über das eigentliche Wesen dieser Welt erschüttert und außer sich gebracht ist, das zeigen einerseits Stellen, wie die eben angeführten, und hängt andererseits innig mit seiner genialen Natur zusammen. Ein ganzer Mensch, wie es Hamlet in jeder Beziehung ist, ist er auch ganz, d. h. von unerbittlicher Konsequenz in seinem Denken. Alles Halbe, jeder bloße Schein ist ihm zuwider, er bleibt daher auch nicht an der einzelnen Erscheinung mit seinem Denken haften, sondern sucht stets ihren tiefern Grund, das allgemeine Gesetz, das in jeder einzelnen Erscheinung zu Tage tritt. Die Gesinnungslosigkeit der Hofleute, die Treulosigkeit seiner Mutter, die Unfähigkeit der Menschen, wahres Verdienst zu würdigen und zu ehren, so häßlich und schmählich diese sittlichen Gebrechen an sich sind, für Hamlet sind es doch nur einzelne Erscheinungen, in denen sich die Selbstsucht, die sittliche Unfreiheit und Be-

schränktheit der Welt, d. h. der großen Masse der Menschen, überhaupt ausspricht. Die tiefschmerzlichen Erfahrungen, die er nach dem Tode seines Vaters gemacht, haben ihn daher nicht nur mit Unwillen gegen die einzelnen Personen erfüllt, von denen er ein anderes Benehmen erwartet hätte, sondern haben ihm überhaupt die Freude und Lust an dieser Welt und damit am Leben selbst genommen. Was bis dahin für ihn Sporn und Antrieb zum freudigen Wirken und Schaffen gewesen war, der Glaube an die wahrhafte Güte der Menschen, das fällt nun in nichts zusammen. Von Natur durchaus selbstlos, daher durch egoistische Motive nicht zum Handeln zu bestimmen, fehlt jetzt dem Hamlet, da ihm auch die selbstlose Freude am Wirken und Schaffen im Verein mit den Menschen genommen ist, überhaupt jedes Motiv zur Betätigung der großen in ihm schlummernden Fähigkeiten und Kräfte. Da aber ein Leben ohne Zweck und Ziel, ein Leben ohne Tätigkeit kein Leben ist, so ist es nur zu natürlich, daß das tödliche Gefühl der inneren Lähmung in dieser Krisis dem Hamlet, wie allen genial beanlagten jungen Männern in diesem Stadium, den Tod besonders nahe legt. Daher sein Monolog:

„Sein oder Nichtsein? Ja, das ist die Frage;
Ob's edler Seelen würdiger, gelassen
Des Schicksals Wut, das Stein' und Pfeile schleudert,
Zu tragen oder sich zu waffnen wider
Ein Meer von Qualen, und durch Widerstand
Sie enden? — Sterben — schlafen — weiter nichts, —
Und sich zu sagen, daß im Schlaf wir enden
Des Herzens Weh, die tausendfachen Leiden,
Die unsres Fleisches Erbteil: — 's ist ein Ziel
Aufs innigste zu wünschen."

Die weitere Entwicklung genialer Naturen geht nun immer den Gang, daß sie, einmal zur Erkenntnis des wahren Wesens

8

dieser Welt gelangt, nicht mehr sich der Welt, sondern umgekehrt die Welt sich zu accommodieren suchen. Ein Hamlet, der zu selbstlos ist, um aus egoistischen Motiven zu handeln, dem aber auch durch die Erkenntnis der wahren Natur der Menschen die selbstlose Freude am Mitwirken mit ihnen genommen ist, wird nun, sobald er die Krisis, in der er die neuen Erfahrungen erst in sich verarbeiten muß, überstanden hat und durch das Leben selbst schließlich wieder zur Tätigkeit gedrängt wird, eine solche Tätigkeit entfalten, die nicht mehr in Übereinstimmung, sondern im Gegensatz zu der der Menschen steht.

Verfolgen diese bei ihrem Tun gewöhnlich einen praktischen, ihrem persönlichen Interesse dienenden Zweck, wirken und schaffen sie im allgemeinen nur um dieses Zweckes willen, arbeiten sie nur, um den Lohn ihrer Arbeiten genießen zu können, so kann man im Gegensatz dazu das Tun genialer Menschen in gewissem Sinne ein zweckloses nennen. Nicht sowohl der Erfolg ihrer Tätigkeit, als diese selbst bereitet ihnen den höchsten Genuß; daher das große, kühne, ins Schrankenlose gehende Handeln genialer Naturen, denen nicht sowohl der Besitz, als der Kampf um den Besitz Freude macht. Daher auch Hamlets, des großen Menschen, Sympathie mit dem andern großen Menschen, mit jenem „zarten, blutjungen Prinzen, dessen Geist, geschwellt von göttergleichem Ehrgeiz, in die Zähne dem ungewissen Ausgang trotzig lacht," und der „was sterblich und gebrechlich ist, dem Spiel des Schicksals, der Gefahr, dem Tod für eine Eierschale preisgibt!" „In Wahrheit, groß sein," setzt dann Hamlet hinzu, „heißt nicht, sich ohne großen Anlaß nicht rühren, nein, für einen Strohhalm selbst sich groß erheben, wenn's die Ehre gilt." Darum ist es auch Fortinbras, dem Hamlet sterbend seine Stimme gibt und der schließlich da zu stehen kommt, wo Hamlet hätte stehen sollen. Des Fortinbras groß angelegte, kühn handelnde Natur ist nur eine andere Seite der Natur

Hamlets, das ist das Neue und Überraschende; und gerade hier kann man wieder einmal erkennen, wie groß Shakespeare ist und wie mißlich es daher bleibt, ihn verbessern zu wollen; denn schon Goethe hat die Rolle des Fortinbras ganz streichen wollen, Devrient in seinem „Bühnen- und Familien-Shakespeare" aber hat sie wirklich bis auf einen ganz minimalen Rest ausgelassen.

Sobald also Hamlet aus dem Zwischenstadium sich herausgearbeitet hätte — und er konnte nicht immer darin stecken bleiben, da das Leben schließlich von selbst zur Tätigkeit und Entscheidung drängt —, sobald er also gemäß der neuen Erkenntnis und gemäß seiner Natur Stellung zu dieser Welt genommen hätte, wäre sein Tun groß und bedeutend geworden. Aber es sollte ihm keine Zeit dazu gelassen werden; ehe er „den Prolog zu seinem Plan" machen konnte, d. h. ehe er sich auch nur über das Prinzip seines Handelns, über sein Verhältnis zur Welt, wie er sie nun kannte, überhaupt erst klar geworden war, hatte schon das Spiel seiner Feinde begonnen und drängte dem Ende zu.

Seit Goethes Ausführungen im Wilhelm Meister ist immer viel zu sehr die Schwere der auf Hamlet lastenden Aufgabe betont worden, sei es, daß man die Aufgabe an sich als schwierig, wenn nicht gar als unausführbar erklärte, sei es, daß man die Schwierigkeit in den Charakter des Helden verlegte, der, zwei Absichten verfolgend, nämlich die Ermordung des Vaters zu rächen und doch dabei sich sittlich rein zu halten, keine von beiden erreichte.

Gegen diese Ansicht, daß Hamlet nur infolge moralischer Bedenken nicht zur Ausführung der Rachetat komme, ist auf die eigentümliche Art seines Benehmens, nachdem er den Polonius getötet, wie auch auf seine Handlungsweise gegenüber Rosenkranz und Güldenstern und seine späteren Äußerungen darüber mit allem Nachdruck hinzuweisen. Es geht nämlich daraus, wie

auch aus seiner sonstigen Art und Weise, aufs deutlichste hervor, daß Hamlet nichts weniger als ein Moralist ist, der ängstlich darauf Bedacht nimmt, sich bei seinem Handeln ja nichts zu vergeben. Das liegt absolut nicht in seiner kühnen, sorglosen Natur. Nachdem er im Gemach der Mutter den Polonius getötet hat und seinen Irrtum gewahr wird, sehen wir ihn durchaus nicht durch die Erkenntnis seiner Tat gebrochen; es berührt ihn fast gar nicht. Den Polonius erkennend ruft er aus:

„Aufdringlich naseweiser Narr,
Leb wohl. Für einen Größern hielt ich dich.
Nun, nimm dein Schicksal hin. Du siehst, zu viel
Geschäftigkeit ist nicht ganz ungefährlich. —"

Und sofort zur Ausführung seiner eigentlichen Absicht, gleichsam zur Tagesordnung übergehend, ruft er der Königin zu:

„Ringt nicht die Hände so! still! setzt Euch nieder.
Ausringen laßt mich Euer Herz; das will ich,
Wenn es nicht undurchdringlich ist, wenn nicht
Es eisenhart, gepanzert durch verruchte
Gewöhnung, gegen jegliches Gefühl
Verschanzt es ist."

Daß dies nicht die Art und Weise eines Moralisten ist, der ängstlich Recht und Unrecht abwägt, springt jedem Unbefangenen in die Augen. Erst da er mit der Mutter fertig ist, wendet er sich wieder dem toten Polonius zu mit Worten, die zwar ein Bedauern ausdrücken, aber weit davon entfernt sind, verzweifelte Reue zu atmen:

„Um den Herrn
Da tut mir's leid. Dem Himmel hat's gefallen,
Mir aufzulegen diese Züchtigung,
Als Züchtigung für mich, und mich zu zwingen,
Daß ich sein Werkzeug sein muß, seine Rute, —
Ich will ihn schon versorgen und den Tod,
Den ich ihm gab, vertreten. —"

Rosenkranz und Güldenstern, seine beiden Gefährten auf der Reise nach England, überliefert er durch einen untergeschobenen Brief dem Verderben, und auf Horatios Bemerkung:

„So gehn in ihr Verderben
Denn eben Güldenstern und Rosenkranz",

antwortet Hamlet:

„Ei, Mann, sie buhlten ja um dies Geschäft.
Nein, die beschweren mein Gewissen nicht.
Sie schmeichelten in ihren Untergang
Sich selbst hinein. Gefährlich ist's, wenn niedre
Naturen mitten ein sich zwischen wild
Entbrannte Degenspitzen ausgefallner
Gewalt'ger Gegner stellen."

Bei dieser Art Hamlets, sich über sein eigenes Tun hinwegzusetzen, werden wir lebhaft an ein paradox klingendes Wort Goethes erinnert, daß nur der Betrachtende Gewissen hat, aber nicht der Handelnde. Die Sache liegt nicht so, daß Hamlet darum nicht zum Handeln kommt, weil er sich dabei stets sittlich rein erhalten will. Hamlet ist viel zu wenig Egoist, um immer darauf bedacht zu sein, sich bei seinem Tun ja nichts zu vergeben; denn je selbstloser ein Mensch ist, desto weniger wird er darauf sehen, wie weit seine eigene Person bei allem, was er tut, berührt wird, und desto mehr wird er einzig und allein das Ziel im Auge behalten, das er sich einmal gesetzt hat. Je größer ein Mensch ist, desto weniger Bezug nimmt er auf sein liebes Ich, und desto kühner und folgerichtiger wird daher sein rein auf den Zweck ohne alle Nebenrücksichten gerichtetes Tun sein. So verstehen wir Hamlets Worte:

„Mein Schicksal ruft
Und macht die kleinste Faser meines Leibes
Stark wie die Sehnen des Nemeischen Löwen . . ."

Freilich, wer seine Hände nicht schmutzig machen will, der wird sein Haus von Schmutz und Staub nicht reinigen können; aber unser Held ist durchaus nicht der Mann darnach, vor lauter ängstlichen moralischen Erwägungen zu gar keinem konsequenten Tun zu kommen, das zeigen die Stellen, die wir bereits als Beweis für seine angeborene Kühnheit und Schroffheit anführten, das zeigt jedem Unbefangenen sein ganzes Auftreten allen Personen des Stückes gegenüber. Ja, Goethe hat recht, nur der Betrachtende hat Gewissen, nicht aber der Handelnde. In der Tat, nicht das Geringste kann in dieser Welt der zahllosen Existenzen ausgeführt werden, ohne daß irgendwie die Interessen andrer dabei verletzt werden; wer stets nach allen Seiten hin gerecht handeln wollte, käme überhaupt zu keinem Tun, und die ängstliche Rücksicht auf das Kleine und Einzelne würde jede große der Allgemeinheit zu gute kommende Tat unmöglich machen; darum hat selbst ein Christus zu dem, der ihn mit „guter Meister" anredete, gesagt: „Was nennst du mich gut, keiner ist gut, denn der einige Gott."

Je edler ein Mensch ist, desto weniger wird er bei allem, was er tut, an sich selbst denken, und von kleinlichen, selbstsüchtigen Interessen nicht in Anspruch genommen, wird er gerade Großes und Bedeutendes zu leisten imstande sein, indem er auch da seine großen Zwecke unverrückt im Auge behält, wo kleinlichere Naturen durch Furcht oder Vorteil abgelenkt werden.

In Wahrheit ist Hamlet eine *eminent tatkräftige Natur*, für die im gegebenen Fall weder moralische Bedenken, noch sonst irgend welche Erwägungen ausschlaggebend sind. Daß Hamlet nicht handelt, liegt nicht daran, daß die ihm auferlegte Tat an sich oder für ihn speziell zu schwer ist, sondern einzig und allein an der temporären Verstimmung seines Gemütes. Für die angeborene Kühnheit, Herbheit und Schroffheit, ja Rücksichtslosigkeit in Hamlets Natur, Eigenschaften, ohne die

ein bedeutendes Tun nicht möglich ist, zeugen Stellen wie die, wo Hamlet auf die dringende Bitte Horatios, dem Geist nicht zu folgen, antwortet:

„Warum? Was ist zu fürchten?
Mein Leben ist mir keine Nadel wert,
Und meiner Seele, — kann es ihr denn schaden,
Die ein unsterblich Wesen ist gleich ihm?
Es winkt mir wieder fort, . . . ich folg' ihm nach."

Als die Freunde ihn mit Gewalt zurückhalten wollen, reißt er sich los mit den Worten:

„Mein Schicksal ruft
Und macht die kleinste Faser meines Leibes
Stark wie die Sehnen des Nemeischen Löwen . . .
Es winkt! . . . Es ruft mir! . . . Freunde, laßt mich los,
Bei Gott, sonst mach' ich jeden, der mich hält,
Selbst zum Gespenst. — Geh' zu, ich folge dir."

Für die herbe Selbständigkeit seines Wesens zeugt auch die Art und Weise, wie er in der Schwurscene den Geist seines Vaters anredet. Auf das unterm Boden her hervortönende „Schwört" des Geistes ruft er aus:

„Ha, ha, mein Bursche, . . . sprichst du? Bist du da,
Mein Braver? Kommt! Ihr hört da den Gesellen
Im Kellerraum! So schwört mir."

Im Zusammenhang damit steht auch die Art, wie er Ophelia behandelt, ebenso sein Benehmen, nachdem er den Polonius getötet. Beim Kampf mit dem Piratenschiff ist Hamlet der erste, der beim Entern auf das feindliche Verdeck springt; am bezeichnendsten aber ist der Ausbruch seiner nur infolge zeitweiliger Gemütsverstimmung zurückgedämmten Tatkraft in der Scene beim Grabe der Ophelia. Bei den prahlerischen Schmerzensausrufen des Laertes kommt dem Hamlet gerade im Gegensatz dazu sein allem Truge abholdes Wesen, sein Wert und seine wahre Tatkraft zum

vollen Bewußtsein, und dies ist es, was ihn bestimmt, hervorzutreten mit den Worten:

„Wer ist's, der hier
So überschwenglich seinen Schmerz ergießt,
Und dessen Wehgeschrei der Sterne Lauf
Beschwört und fesselt, daß sie stille stehn,
Zuhörern gleich, vor Staunen stier und starr?
Ich bin's, Hamlet, der Däne!"

Und gleich darauf ruft er mit bezug auf die sich nur in großsprecherischen Worten kundtuende Art des Laertes aus:

„Zum Teufel, zeige, was
Du tun willst! — Willst du weinen, fechten, fasten,
Dich selbst zerfleischen? He? den Nil austrinken
Und Krokodile schlucken? — Ich will's tun.
Kommst du hierher zu winseln! Springst du, mir
Zu trotzen, in ihr Grab? Laß dich lebendig
Mit ihr begraben, und ich tu' es auch."

In Wahrheit ist es weder die Schwierigkeit der Aufgabe an sich, noch die in seinem Charakter als solchem liegenden Hemmnisse, also Furcht oder sittliche Bedenken, die sein Zögern bedingen, da er bei andern Gelegenheiten, wie ich nachgewiesen habe, sich durchaus nicht als ein Mensch zeigt, für dessen Tun Furcht oder sittliche Bedenken ausschlaggebend sind. Es ist vielmehr die sein ganzes Geistesleben in Beschlag nehmende, all sein Wollen und Streben vor der Hand aufhebende Erkenntnis des fundamentalen Irrtums, in dem er sich mit allen seinen Anschauungen über Welt und Menschen so lange befunden hatte, die ihm jede Entscheidung und planvolle Tätigkeit an sich schon verhaßt macht. Diese innere Krisis nimmt sein ganzes Sinnen und Trachten in Anspruch und lähmt seine natürliche Tatkraft, soweit sie sich auf ein planvolles Handeln nach außen bezieht. Was also mit allem Nachdruck zu betonen ist, falls man das Stück wirklich verstehen will, das ist die im Geistesleben des Helden eingetretene Krisis, und in der Tat sehen wir ihn

schon vor der Erscheinung des Geistes, der ihm die Rache zur Pflicht macht, mit demselben verzweifelten Schmerz über die sittliche Schwäche der Menschen erfüllt, wie später. Man höre nur seine verzweifelten Worte in seinem ersten Monolog:

„O möcht' es schmelzen, aufgelöst in Tau
Zergehn, dies feste, allzu feste Fleisch!
Oder hätte nicht des Ewigen Gebot
Verpönt den Selbstmord! — O mein Gott, mein Gott!
Wie ekel, schal und öd' und unersprießlich
Erscheint mir diese Welt und all ihr Wesen!
Pfui über sie! Ein wüster Garten ist's,
Der wild in Samen schießt, von geilem Unkraut
Dicht überwuchert! . . ."

Will man die wahre Stellung Hamlets zu der ihm vom Vater gestellten Aufgabe kennzeichnen, so muß man sagen, daß diese an ihn herantritt, wie sonst eine Aufgabe an einen von andern Dingen aufs stärkste in Anspruch genommenen Menschen, der sich infolge äußerer Verhältnisse, sowie auch infolge einer zuweilen auftretenden leidenschaftlichen Erregung zur Lösung der Aufgabe allerdings stark veranlaßt fühlt, den aber in seinem eigenen, tiefsten Innern nichts dazu treibt, und der daher zwar stoßweise den Versuch macht, seiner von außen an ihn herangetretenen Verpflichtung zu genügen, der aber, weil er mit seinem eigentlichen, tieferen Interesse nicht dabei ist, entweder die Sache immer wieder fallen läßt und verschleppt, oder da, wo er wirklich zum Handeln kommt, das möglichst Verkehrte tut. Nach der Rede des Schauspielers im zweiten Akt ruft Hamlet aus:

„ . . . Ha, und ich
Verschlammt, gefühllos stumpfer Tropf, ich schleiche
Herum wie Hans der Träumer, meiner Sache
Entfremdet, träg, und kann nichts sagen, nichts
Für einen König, dessen Eigentum
Und teures Leben durch verdammten Frevel
Ihm ward geraubt!"

Später sagt Hamlet im Hinblick auf Fortinbras' kühne Handlungsweise:

> „Wie steh' ich da, den nicht des Vaters Mord,
> Der Mutter Schmach, die Mahnung der Vernunft
> Und meines Bluts, — den nichts vom Schlafe weckt,
> Indes ich, tief beschämt, zusehe, wie
> Dem sichern Tode zwanzigtausend Mann
> Ins Auge blicken . . . . ."

Wo Hamlet wirklich in der Angelegenheit seines Vaters zum Handeln kommt, da schadet er nur sich selbst; wir erinnern hier nur an das Schauspiel, durch das Hamlet sich dem König gegenüber decouvriert, ohne die nötigen Gegenmaßregeln zu ergreifen, die ihn vor den zu erwartenden verzweifelten Mordanschlägen des gekrönten Verbrechers schützen konnten. Anders läge die ganze Angelegenheit, wenn Hamlet cin egoistischer, sittlich und geistig unfreier Mensch wäre, wie z. B. Laertes, den der Dichter mit voller Absicht der gleichen Aufgabe gegenüber gestellt hat, und der im völligen Gegensatz zu der sittlich freien und vornehmen Natur Hamlets racheschnaubend auf den unmittelbaren Urheber seines Unglücks losfährt, wie der geschlagene Hund auf den Stock. Den egoistischen Menschen treibt jede Beleidigung, jedes Unrecht, das er als persönliche Kränkung empfindet, zu blinder Wut und Rache. Jedes erlittene Unrecht empfindet der sittlich beschränkte Mensch als eine Schmach, die er sich nicht gefallen lassen kann, ohne in seinen eigenen Augen und in denen der Leute an Würde zu verlieren. Die sittlich groß angelegte Natur Hamlets steht dagegen über jeder persönlichen Beleidigung. Das stärkste Motiv zur Rache, ja das in Wahrheit einzige Motiv aller Rache, die persönliche Kränkung, fehlt nicht bei unserem Helden, beherrscht aber seine Seele zu wenig, als daß er dadurch dauernd in seinen Handlungen bestimmt würde.

Daß die Erzählung des Geistes im ersten Akt, sowie

später die Darstellung der Mordtat durch die Schauspieler auch in der Seele Hamlets die Vorstellung des Geschehenen mit größter Lebendigkeit wachruft und das in jeder Menschenseele schlummernde Rachegefühl auch bei ihm für kurze Zeit mächtig entflammt, ist nur der Natur gemäß; und als er daher gleich nach dem Schauspiel, zur Mutter gerufen, den König im Gebet findet, ist er in der Tat gewillt, ihn niederzustoßen. Das lebhafte Rachegefühl aber, das ihn in diesem Augenblicke wirklich beherrscht, verhindert die Tat. Für Hamlet selbst wäre ja der Tod eine Erlösung; es ist daher keine Rache für ihn, den König, gerade da dieser seine Seele im Gebet läutert, kurzer Hand niederzustoßen. Nein, wenn Hamlet sich rächen will, so will er wirkliche Rache; der bloße Tod ist Lohn, nicht Strafe, im Sinne dessen, für den das Leben eine Last ist. Man ist zwar vielfach der Meinung gewesen, daß Hamlet sich über seine Schwäche oder seine moralischen Skrupel hinwegtäuscht, wenn er hier wieder nicht zur Tat schreitet. Nach dem geschilderten Wesen Hamlets aber ist dergleichen ausgeschlossen, da er einerseits die rücksichtsloseste und furchtloseste Tatkraft zu entfalten imstande und andererseits äußerst wahr gegen sich wie gegen andere ist, so daß weder von Feigheit, noch von überzarter Sensibilität, noch von Selbsttäuschung die Rede sein kann. Es liegt daher in der Tat am nächsten, die Scene so zu nehmen, wie sie der Dichter gegeben hat. Um sie ganz zu verstehen, müssen wir uns daran erinnern, daß die hinterlistige Ermordung des edeln Heldenkönigs soeben mit allen Einzelheiten von den Schauspielern dargestellt worden war, so daß selbst ein hartgesottener Sünder wie Claudius, im Innersten getroffen, durch Gebet die Ruhe seiner Seele wiederzugewinnen sucht. Wie viel tiefer noch muß daher das Schauspiel auf das erregbare Gemüt eines Hamlet gewirkt haben; faßt er doch selbst seine durch das Schauspiel hervorgerufene Erregung in die Worte:

. . . „Ich könnte heißes Blut
Jetzt trinken, ha, und Dinge tun, so scheußlich,
Daß schauernd nur der Tag sie schauen könnte.“

Ein einziger Tropfen würde genügen, das Gefäß überlaufen zu lassen, die geringste offensive Bewegung von seiten des Claudius, und dieser ist verloren. Da trifft ihn Hamlet knieend im Gebet, also in einer Stellung, die am weitesten von jeder Offensive tuəfernt ist. Die Überlegung wird infolgedessen bei Hamlet vom Affekt nicht überrumpelt, und die Überlegung sagt ihm, daß dem kochenden Grimm in seinem Innern ein einfaches Niederstoßen des Schurken bei weitem kein Genüge leisten würde. So geht er jetzt an ihm vorüber. Später ist der Zorn bei Hamlet wieder verraucht, und der tiefer gehende Schmerz über das Gemeine und Schlechte in der Menschennatur überhaupt beherrscht wieder ganz seine Seele. Der König ist für ihn dann nur noch ein Exempel der allgemeinen Verderbtheit der Menschennatur, ein verächtliches Ding (a thing — of nothing). An die Stelle der Empörung treten rasch die Verachtung und jene Gleichgültigkeit, die der beste Schutz des Claudius sind: der König ist schließlich doch nur ein Würmerfraß:

„Hamlet. Ein Mann kann mit einem Wurm fischen, der von einem König gegessen hat, und essen von dem Fisch, der den Wurm verzehrt hat.
König. Was meint Ihr damit?
Hamlet. Nichts. Ich wollt' Euch nur zeigen, wie ein König seine Rundreise durch die Gedärme eines Bettlers machen kann.“

Wenn Hamlet die Absicht hat, den Mord seines Vaters zu rächen, und es ist kein Zweifel, daß er diese Absicht zeitweilig wirklich hat, so besitzt sie doch kein treibendes Interesse für ihn, sie füllt seine Seele nicht aus, sondern tritt weit zurück vor der prinzipiellen Bedeutung, die Hamlet dem Geschehenen beilegt: Daß ein Mensch, ein Bruder am Bruder so handeln konnte, erfüllt ihn mit Entsetzen über das Böse, das als Anlage in jeder Menschenseele schlummert. Er sagt zu Ophelia: „Ich

bin selbst leidlich tugendhaft, dennoch könnte ich mich solcher Dinge anklagen, daß es besser wäre, meine Mutter hätte mich nie geboren."

Wenn er mit Claudius zugleich alles Böse aus der Welt schaffen könnte, er würde sofort zustoßen. So aber ist ja Claudius für ihn nur ein Repräsentant dieser schlechten Welt überhaupt. Claudius für sich ist ein Nichts, „the king is a thing — of nothing." Was einen Hamlet aufs tiefste verletzt und verwundet hat, ist nicht der eine Claudius, sondern das Gemeine in dieser ganzen Welt, ja, das Gemeine, das er in seinem eigenen Herzen als Potenz erblickt, wie die oben angeführten zu Ophelia gesprochenen Worte aufs deutlichste erkennen lassen. Mit einem Wort, es dreht sich bei Hamlet gar nicht darum, ob er die Rachetat vollbringen soll oder nicht; dafür hat die Sache an sich für ihn viel zu wenig Bedeutung, daher sie ihm auch zuweilen ganz aus dem Gedächtnis entschwindet. Er kann die Tat tun, er kann sie auch unterlassen, ohne daß dies für ihn, für seine innere Stellung einen wesentlichen Unterschied bedeutete; denn die von äußeren Zufälligkeiten abhängige Existenz des Claudius hat mit dem eigentlichen Schmerze Hamlets nichts zu schaffen. „Der Leichnam ist ja beim König," „the body is with the king", der König trägt ja seinen Leichnam mit sich herum, d. h. seine Sterblichkeit. Ob er ihn heute erdolcht, oder ob der König morgen von selbst stirbt, was bedeutet das für Hamlet! Diese Gleichgültigkeit ist es im Grunde, die den Claudius so lange schützt, zumal dieser sich hütet, Hamlet direkt feindlich in den Weg zu treten. Sobald er dies tut, ist es auch um ihn geschehen, wie die rasche Tat Hamlets im Gemach seiner Mutter beweist; denn dort wähnte Hamlet, der Lauscher hinter der Tapete sei der König, der sich zwischen ihn und seine Mutter drängen und ihm auf hinterlistige Weise sein Geheimnis entreißen wolle. Diese Gefahr erkennt auch Claudius,

und darum entschließt er sich, Hamlet aus seiner Nähe zu entfernen. Er sagt mit bezug auf die Ermordung des Polonius:

„O schwere Tat! So wär' es uns geschehn,
Wenn wir uns dort befanden."

Will Hamlet auch in ruhigen Momenten seinen Vater rächen, so hält er sich dazu mehr für verpflichtet, als daß ihn ein tieferes Bedürfnis dazu triebe; er hält sich dazu für verpflichtet, weil sein Urteil noch vom Urteil der Welt beeinflußt wird, ohne daß er eine innere Nötigung dazu empfindet. Es ist ein Rest seiner alten Weltanschauung, von der er sich noch nicht völlig losgemacht hat, da er sich noch mitten im Übergang zur neuen befindet. Im Urteile der Menschen ist die Rache notwendig, um die erlittene Schmach abzuwaschen; wie aber früher Hamlet gern und freudig bereit war, sich den Forderungen der Welt anzupassen, weil er sie für gut und vernünftig hielt, so klebt ihm auch jetzt noch ein Rest von dieser Wertschätzung des Urteils der Welt an, und er glaubt zur Rache verpflichtet zu sein, weil diese allgemein als nötig zur Wiederherstellung der persönlichen Ehre gilt. Daher seine Worte:

„— Bin ich denn ein Elender?
Wer schilt mich Memme, schlägt den Schädel mir
Entzwei, zerrauft den Bart und bläst mir ihn
Ins Angesicht? Wer zupft mich an der Nase,
Stößt in den Hals zurück mir eine Lüge
Hinunter bis zur Lunge? Ha, wer tut
Mir das? Und doch, bei Gottes Wunden,
Hinnehmen müßt' ich's."

Wie die Welt, so denkt in dieser Beziehung auch der noch im Fegefeuer befindliche, noch nicht völlig geläuterte Geist seines Vaters. Hamlet aber, der seinen Vater liebt und hochschätzt, nicht allein, weil es sein Vater ist, sondern weil dieser ein so edler, wackerer Mann ist, Hamlet also, für den, entsprechend

seiner genialen Natur, die vom Zufall gegebenen verwandtschaftlichen Beziehungen für sich allein nicht maßgebend sind, er wird auch durch die Pietät gegen seinen Vater in seinem Innersten nicht zur Rache getrieben. Auch den Willen des geliebten und hochgeschätzten Vaters vermag ein Hamlet nicht ohne weiteres zu seinem Willen zu machen, und die Aufgabe, die ihm jener gestellt, empfindet er demgemäß als eine ihm fremde, schwere Last:

> „Ein Riß geht durch die Zeit. Verflucht die Stunde,
> Die mich gebar, zu heilen ihre Wunde."

Im engsten Zusammenhang damit steht die eigentümlich herbe und selbständig-schroffe Art und Weise, in der er, ganz kurz nachdem die Enthüllung des Geistes ihn aufs tiefste erschüttert hatte, diesem in der Schwurscene gegenübertritt: Wie nämlich Hamlet bis zum unmittelbaren Eintritt der furchtbaren Erscheinung seine innere Freiheit und Seelenruhe behielt, — es geht dies aus seiner langen, objektiv gehaltenen Auseinandersetzung über die Zechunsitte der Dänen hervor —, so tritt auch gleich nach der Erscheinung, die unmittelbar den tiefsten Eindruck auf ihn gemacht, die Reaktion in Hamlets Seele ein; er schüttelt gleichsam den mächtigen Eindruck, der weniger auf seinen Willen eingewirkt, als seinem Denken Aufklärung verschafft hat, wieder von sich ab, und während er die Freunde um Verschwiegenheit bittet und sie schwören läßt, nicht um einen Racheplan auszusinnen, sondern nur um entsprechend dem ihm angeborenen Freiheitstrieb völlig unbehindert in seinen Entschließungen zu sein, ruft der Geist sein „Schwört!" herauf, weil er meint, der Sohn tue alles nur in seinem, des Vaters, Interesse, um dessen ausgesprochenen Willen zu erfüllen. Der Gegensatz der zwei ganz verschiedenen Absichten, der Absicht des Sohnes, wenn er die Freunde Stillschweigen schwören läßt, und der Absicht des Geistes, wenn er das, wie er meint, in seinem Interesse liegende Vor-

haben seines Sohnes durch sein unter dem Boden hervorgerufenes „Schwört!“ unterstützt, dieser Gegensatz bringt Hamlet in seiner verzweifelten Stimmung, in einer Art von Galgenhumor, zum Lachen. „Ha, ha, mein Bursche“, ruft Hamlet aus, „sprichst du? Bist du da, mein Braver?“ Er zieht die Freunde fort an eine andere Stelle, wie um sich dem Einflusse des Geistes zu entziehen: „Kommt“, ruft er, „ihr hört da den Gesellen im Kellerraum! So schwört mir!“ Als der Geist auch an der anderen Stelle sein „Schwört!“ hervorruft, da sagt Hamlet in seiner selbständigen, jeder Beeinflussung abholden Art:

„Hic et ubique?“ [Hier und überall bist du da?]
„Wechseln wir die Stelle.
Ihr Herren, kommt hierher!
Und legt die Hand noch einmal auf mein Schwert;
Niemals von dem, was ihr gehört, zu reden,
Schwört auf mein Schwert!“

Und als der Geist abermals sein „Schwört!“ ruft, da antwortet ihm Hamlet, wie man einem hartnäckigen Gegner, der nicht losläßt, seine widerwillige Anerkennung zollt:

„Gut, alter Maulwurf! Brav gewühlt im Boden!
Ein Meister im Minieren! — Liebe Freunde,
Noch einmal laßt uns weiter gehn.“

Die Tat an sich also, die Tötung oder Entthronung des Claudius, steht nicht im Widerspruch zu Hamlets Natur. Er zertritt den „Lumpenkönig“, der für ihn nur ein „Leichnam“, ein „Ding“, ein „Unding“ ist, im gegebenen Fall, wie man ein schädliches Gewürm zertritt, ohne sich dabei als Rächer zu fühlen. Man hat aber auch von einem Richteramt unseres Helden gesprochen, ohne dabei zu bedenken, daß ein Mensch mit einer so tiefen Erkenntnis der ursprünglichen, jeder Menschenseele zu Grunde liegenden sittlichen Schwachheit, die in der Menschen-

natur als solcher ihre Wurzeln hat, unmöglich geneigt sein kann, sich zum Richter aufzuwerfen. Ganz in diesem Sinne hören wir ihn auch den Tod des Polonius beklagen. Er betrachtet es als eine Züchtigung, die ihm der Himmel auferlegt hat, daß der Himmel die Züchtigung des alten Schleichers durch ihn vollführen läßt, ganz im Gegensatz zu Laertes, der geradezu den König Claudius darum bittet, selbst das Werkzeug der Strafe sein zu dürfen. Wohl liegt etwas Gefährliches in Hamlet, wie er selbst dem mit ihm im Grabe der Ophelia ringenden Laertes zuruft. Aber Hamlet ist eine zu edle, vornehme, chevalereske Natur, als daß er den, der ihm nicht direkt entgegentritt, so leicht und ohne weiteres für irgend eine ihm früher zugefügte, wenn auch noch so schwere Unbill strafen sollte. Sobald er aber wieder einen bestimmten Zweck verfolgt haben würde, sobald er sich wieder in dieser Welt eine Position, eine Arbeit, ein Feld für seine Tätigkeit hätte schaffen wollen, so hätte er auch den König Claudius, wenn dieser ihm im Wege stand, beseitigt, wie man einen Stein beiseite stößt, der einem den Weg versperrt. Hamlet würde den Claudius vernichtet haben, wie man ein giftiges Insekt tötet, nicht weil man sich daran rächen oder es richten will, sondern einfach, um es unschädlich zu machen.

Fehlte der Pessimismus Hamlets, wäre nicht durch diesen dem schöpferischen Triebe des Helden jedes Ziel genommen, hätte nicht die Verzweiflung an aller Realität, der Schmerz über den klaffenden Widerspruch zwischen dem äußeren schönen Schimmer und dem Moder, der sich dahinter verbirgt, dem Helden für eine Zeitlang jede Lust am Dasein genommen und jeden Wunsch getötet, in dieser Welt des täuschenden Scheins noch zu wirken, so würde er sich irgend ein Ziel gesteckt, sich irgend eine Aufgabe gestellt und sie dann mit jener eisernen Energie, mit jener ruhigen Überlegung verfolgt haben, die seiner grandiosen Natur

eigen sind. Hamlets Anlagen weisen auf die Bestimmung zum Herrscher hin, und so lag es ihm denn nahe, sich des Thrones zu bemächtigen, um darauf, wie Fortinbras am Schlusse sich ausdrückt, „sich höchst königlich zu bewähren". Der Pessimismus aber schließt jedes Erfassen einer Mission aus, da in einer Welt, in der alles hohl und nichtig erscheint, jeder Grund zu einer zielbewußten Tätigkeit fehlt. Dieser Pessimismus in seiner extremen Gestalt ist aber nur eine naturgemäße Folge des Zusammenbruchs der aus einer idealen Gesinnung hervorgegangenen optimistischen Weltanschauung der Jugend. Die Natur führt mit der Zeit von selbst den Heilungsprozeß herbei, indem aus dieser inneren Krisis jene männliche Reife hervorgeht, die die Welt weder als den Inbegriff aller Vollkommenheiten noch als ein qualvolles Gefängnis, sondern als ein Feld für die Betätigung der eigenen schöpferischen Kraft betrachtet. Es steht durchaus nichts der Annahme entgegen, daß auch Hamlet früher oder später sich zu einem zielbewußten Leben hindurch gerungen hätte, wenn ihm nur Zeit gelassen worden wäre. Aber „ehe er den Prolog zu seinem Plan machen konnte", ehe er die Vorbedingung jedes planvollen Handelns, die Ruhe der Seele wieder gewonnen, ehe er prinzipielle Stellung zum Dasein überhaupt genommen, hatte das Spiel seiner Feinde begonnen und bereitete ihm den Untergang.

Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen: Wer Hamlet wirklich verstehen will, muß sich stets gegenwärtig halten, daß es eine geniale Natur ist, in der die Extreme sich berühren und gegenseitig fordern: Höchste Anspruchslosigkeit verbindet er mit höchster Selbständigkeit des Wesens, höchste Bescheidenheit des Auftretens mit eminenter Kühnheit des Handelns, feinste Rücksicht mit unerbittlicher Wahrheit, ein in die letzten Konsequenzen gehendes Denken mit größtem Mißtrauen gegenüber

dem eigenen Urteil, die herbste Verurteilung der schlechten Taten und sittlichen Schwäche der Menschen mit der innigsten und tiefsten Liebe zu den Menschen selbst, den höchsten Idealismus der Gesinnung mit dem schärfsten Blick für die wahren Verhältnisse des Lebens, das feinste Gewissen, das selbst die Potenzen zu allem Bösen in sich erkennt und verurteilt, mit dem unbekümmerten, gottvertrauenden Handeln eines wahren Helden, ein Mann voll herbster Tatkraft und doch voll des feinsten Gefühls, mit einem Wort, ein ganzer Mensch, ein Geist allerersten Ranges, ein Genie. So viel zur ersten Orientierung."

Zum Schluß möchte ich noch mit einigen Worten darauf eingehen, wie ich zu meiner Erklärung der Hamlet-Tragödie gekommen bin. Schon sehr früh begann ich mich mit Shakespeare und ganz besonders mit seinem Hauptwerk zu beschäftigen, und jahrelang hat die Frage, was ist Hamlet für ein Mensch, was geht in ihm vor, warum benimmt er sich so sonderbar, als ein „düsteres Problem" auch auf meiner Seele gelastet. Da fiel mir eines Tages, es sind jetzt über zwanzig Jahre her, bei einer abermaligen Betrachtung der wunderbaren Gestalt des Dänenprinzen jene eigenartige, jeden denkenden Menschen tief berührende Stelle im Neuen Testament ein, die den drei ersten Evangelien gemeinsam ist und die im Evangelium „Nach Matthäus" 12, 46ff. lautet: „Da er noch also zu dem Volke redete, siehe, da standen seine Mutter und seine Brüder draußen, die wollten mit ihm reden. Er antwortete aber und sprach zu dem, der es ihm ansagte: Wer ist meine Mutter? und wer sind meine Brüder? Und reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen tut meines Vaters im Himmel, der ist mein Bruder, Schwester und Mutter."

Wie, fragte ich mich, nimmt Hamlet nicht vielleicht eine ähnliche Stellung ein zu seinem Vater, wie hier Christus zu seinen nächsten Angehörigen? Ist nicht auch Hamlet vielleicht ein großer, hochgenialer Mensch, der in seinem Streben nach der höchsten Vollkommenheit, in seinem hohen Sinn für das Allgemeine und Weltumfassende die Ansprüche des besonderen, kleinen Kreises, dem er zufällig angehört, als eine ungehörige Fessel empfindet? Und wie nun, wenn dieses Verhältnis zwar in seinem Gefühl liegt, seiner innersten Natur angehört, dabei aber ihm selber noch nicht zum klaren Bewußtsein gekommen ist? Wenn er noch glaubt, an persönliche Rücksichten gebunden zu sein, sich verpflichtet fühlt, den Anforderungen seines kleinen Kreises zu genügen, während ihn sein innerstes Streben weit darüber hinaushebt? Ist dann nicht vielleicht der Antrieb zur Rache bei ihm nur ein oberflächlicher, gelegentlicher, so daß die wütende Vergeltung erlittener furchtbarer Unbill keineswegs bei ihm einem tieferen Bedürfnis entspringt, wie bei einem Laertes? Hat dann nicht, wenn seine Seele in Wahrheit allein dem höchsten Gut zugewandt ist, dem summum bonum, das persönliche Verhältnis zu seinem Vater überhaupt nicht die zwingende, maßgebende Bedeutung, die es für einen gewöhnlichen Sterblichen, für einen „vom Weibe" und nicht aus dem Geist heraus geborenen besitzt? Wenn es aber nicht die Trauer über den Verlust des Vaters ist, so groß diese auch sein mag, die ihn außer sich bringt, auch nicht die Frage, ob oder wie er die Rachetat vollbringen soll, was ist es denn, das ihn so bewegt, daß ihm „die Erde nur wie ein kahles Vorgebirge erscheint?" Ist es dann nicht der furchtbare Schmerz über die Zerstörung seines schönen Weltbildes, der Zusammenbruch seiner optimistischen Weltauffassung, der ihn zeitweilig lähmt und zum Handeln im großen Stil nach ureigenen selbstgewählten Plänen vorübergehend unfähig macht? Zu sehr von der Sehnsucht nach der

höchsten Form der Existenz bewegt, zum Ewigen hingetrieben, vermag er seine Seele nicht an das Kleine, Einzelne zu binden und sich durch verwandtschaftliche Beziehungen oder Rücksicht auf die Meinung der Welt bestimmen zu lassen; doch noch nicht zum vollen, klaren Bewußtsein seines eigenen Wesens und seiner Stellung zum näheren und weiteren Umkreis gelangt und noch immer in der Trauer um den Verlust seines schönen Weltbildes befangen, gibt er dem Schicksal seine unbewehrte Seite preis und fällt, weil sich gerade in diesem entscheidenden Augenblick die gewissenloseste Schurkerei über ihn stürzt.

So hatte ich in Anlehnung an das Wort Christi, den in gleicher Weise sein auf das Große, Allgemeine gerichtete Wesen den engen Grenzen der Familienzusammengehörigkeit enthob, das Problem der Hamlet-Tragödie gelöst, noch bevor ich irgend eine der nach Hunderten zählenden Erklärungen kennen gelernt hatte. Erst nach einiger Zeit fiel mir zuerst das Buch Hermann Baumgarts „Die Hamlet-Tragödie und ihre Kritik", und ganz spät erst, als ich meine Theorie bis ins einzelne bereits ausgearbeitet hatte, das interessante Werkchen August Dörings „Shakespeares Hamlet seinem Grundgedanken und Inhalte nach erläutert", das jetzt in neuer Gestalt unter dem Titel „Hamlet. Ein neuer Versuch zur ästhetischen Erklärung der Tragödie" erschienen ist, in die Hände. Auf die beiden sehr beachtenswerten Arbeiten Baumgarts und Dörings bin ich in meiner Doktor-Arbeit „Das psychologische Problem in der Hamlet-Tragödie" sehr ausführlich eingegangen und habe namentlich das Verdienst Dörings hervorgehoben, als einer der ersten auf den Umschlag der optimistischen Weltanschauung des Helden in eine tief pessimistische hingewiesen zu haben. Wie sehr Döring dabei andererseits in die Irre geht, habe ich an derselben Stelle ausgeführt. Hier bemerke ich nur noch, daß Döring aus meinem sorgfältigen Eingehen auf seine Arbeit den irrtümlichen Schluß gezogen hat,

daß ich in meiner Hamlet-Auffassung direkt durch ihn beeinflußt worden sei. In Wahrheit hatte ich schon elf Jahre früher die Anregung zur richtigen Lösung des Problems den Worten Christi über seine Verwandten zu danken, und als ich Dörings erste Arbeit kennen lernte, war meine Theorie soweit ausgearbeitet, daß ich nun deutlich Richtiges und Falsches in seinen Ausführungen unterscheiden konnte. Richtiges und Falsches innig gemischt bringt er auch in seiner zweiten, neuesten Arbeit. Vor allem begeht er den Fehler, den tiefen Schmerz Hamlets über die Verderbtheit der Menschennatur, der gerade ein Zeichen seiner hohen, idealen Gesinnung, seines edlen, gesunden, genialen Gefühls ist, als eine krankhafte, durchaus zu tadelnde und verderbliche Verirrung hinzustellen. Ferner gebraucht zwar Döring die Worte Genie und genial von Hamlet, doch ohne, wie ich es getan habe, das Wesen des Genies psychologisch näher zu begründen und mit dem Wesen des Dänenprinzen in klaren, faßlichen Zusammenhang zu bringen. Genie und genial bleiben bei Döring ganz allgemein gehaltene Ausdrücke, bei denen man sich alles und nichts vorstellen kann. In meinem Aufsatz über „Das Alter Hamlets" im Shakespeare-Jahrbuch 1900 habe ich darauf hingewiesen, daß Shakespeare in der Totengräberscene darum mit so großem Nachdruck Hamlets Alter auf dreißig Jahre festgesetzt hat, weil er dem Mißverständnis entgegentreten wollte, als deuteten gewisse Züge in Hamlets Wesen auf eine jugendliche Unreife statt auf eine geniale Natur. Diese besitzt, wie oben S. 58—62 ausgeführt ist, auch in einem höheren Alter noch jene Unbefangenheit, Frische und Kühnheit, jenes „rein geistige Streben" und jene „geniale Excentricität", die sonst nur der Kindheit und Jugend eigen sind. „Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind", sagt Schopenhauer, „weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse." Döring hat aber so wenig Verständnis für das

geniale Wesen Hamlets, daß er sich diese Züge nur dann zu erklären vermag, wenn er Shakespeare zum Trotz den Dänenprinzen zu einem neunzehnjährigen Jüngling machen kann. Er geht dabei so weit zu behaupten, „daß wir das Stück gegen die unbedachtsamen Eingriffe des Dichters selbst in Schutz nehmen müssen".

Von dem Richtigen und Falschen in Dörings Schrift besitzt Friedrich Paulsens Hamlet-Erklärung nur das Falsche. („Hamlet". Deutsche Rundschau 1889, neubearbeitet in „Schopenhauer. Hamlet. Mephistopheles." 1900.) Nach der Meinung Dörings ist es eine krankhafte Gemütsverstimmung, die den Helden „in Haß und Hohn der Welt gegenüberstellt" und ihn an einem zweckmäßigen Tun hindert. Auch nach Paulsens Auffassung „beruht das berühmte Zaudern auf einem ans Krankhafte grenzenden Seelenzustand". Hamlet ist „moralisch vergiftet". „Die natürlichen gesunden Instinkte sind in ihm abgestorben; er kann nicht mehr zürnen, hassen, Schmerz empfinden, noch weniger kann er gesunde Freude und Liebe empfinden. Einen ‚stumpfen, schlammmütigen Schuft', so nennt er sich", und zwar nach Paulsens Meinung mit Recht. Hamlets Taten sind „Missetaten, und nicht bloß im Sinne des Strafrechts". Auch ein sinnlicher Mensch ist er, und „es scheint Ophelien mit Hamlet nicht anders als dem guten Gretchen mit Faust ergangen zu sein". In dem Aufsatz vom Jahre 1889 in der Deutschen Rundschau (XV, 8, S. 243) hatte Paulsen Hamlets Sinnlichkeit auch darin zu erkennen geglaubt, daß „sein Blick sogleich auf die Füße der Schauspielerin fällt", als sich ihm (II, 2) die Schauspielertruppe vorstellt. Hamlet bemerkt nämlich, daß der junge Schauspieler, der nach damaliger Sitte Frauenrollen spielte, gewachsen ist, und umschreibt diese Beobachtung mit den Worten: „Ihr seid dem Himmel um die Höhe eines Stelzenschuhes näher gerückt", indem er ihn zugleich scherzhaft als Fräulein anredet, was den hastig arbeitenden Paulsen, der vergessen hatte, daß zur Zeit Shakespeares nur Männer sich in einer

Schauspielertruppe befanden, irreführte. Hamlet meint, mit dem Wachsen werde der junge Mann auch bald seinen Frauenrollen entwachsen sein, da nunmehr auch der Stimmwechsel einzutreten drohe, und fügt daher noch die Worte hinzu: „Gebe Gott, daß es Eurer Stimme nicht gehe, wie einer außer Kurs gesetzten Goldmünze, die am Rande zersprungen," den richtigen Klang verloren hat. Von mir in der Schrift „Das psychologische Problem in der Hamlet-Tragödie" 1890, S. 79 auf das drollige Versehen aufmerksam gemacht, entschuldigt sich jetzt Paulsen S. 126 f. in einer sehr merkwürdigen Weise. Es sei ihm wohl ein Bedenken gekommen, da er „auch einmal gelesen hätte, daß damals keine Frauen auftraten", er habe es aber wieder fallen lassen: „Für die Bühne bleibe dieser junge Mann natürlich so gut eine Schauspielerin, wie der, der die Ophelia spielt. Ich übersah dabei, daß die reisenden Schauspieler nicht in Kostüm sind, und darum verfehlte ich den Sinn der Stelle." Und wenn sich die Schauspieler dem Prinzen in ihren Kostümen vorgestellt hätten, würde dann Hamlet nicht gewußt haben, daß die „Schauspielerin" ein junger Mann war, und würden dann seine Worte etwas anderes bedeuten als die witzige Umschreibung der Tatsache, daß der junge Mann gewachsen sei und bald seinen Frauenrollen mit dem Eintritt des Stimmwechsels entwachsen sein werde? Wie Paulsen hier den Sinn der Stelle verkennt, daher auf eine unmögliche Art Hamlets Sinnlichkeit zu beweisen suchte und sich jetzt durch seine Ausrede nur noch mehr bloßstellt, so ist seine ganze Erklärung eine freie Phantasie, die mit dem echten, tiefen Gehalt der Hamlet-Tragödie nichts zu tun hat. Im Übrigen verweise ich auf die genaueren Darlegungen im Vorwort zu der 1902 (in Otto Elsners Verlag, Berlin) unter dem Titel „Hamlet ein Genie" erschienenen zweiten Auflage meiner gesammelten Hamlet-Studien.

V.

Goethes Selbstdarstellung im Faust.



Wie Shakespeare im Hamlet, so hat Goethe im Faust sich selber ein ewiges Denkmal gesetzt. Goethe hat sein eigenes künstlerisches Empfinden, sein eigenes philosophisches Denken und schöpferisches Handeln seinem Faust beigelegt, und was ihn selbst in tiefster Seele bewegte, hat er in diesem einzigartigen Gedicht zum Ausdruck gebracht. Betrachten wir zunächst das künstlerische Empfinden Fausts. Wie tief und innig ist sein Schönheitsgefühl, wie möchte er aufgehen im Schauen der äußeren Herrlichkeit der Welt, wie durstig trinken seine Augen auf dem Spaziergang mit Wagner das Licht der untergehenden Sonne, die mit ihrem goldenen Schimmer die ganze Gegend überstrahlt und verklärt. Flügel wünscht er sich, die ihn der Sonne nachtrügen, um all die Herrlichkeit in sich aufzunehmen, die ihr Licht hervorzaubert:

„Doch laß uns dieser Stunde schönes Gut
Durch solchen Trübsinn nicht verkümmern!
Betrachte, wie in Abendsonnenglut
Die grün umgebnen Hütten schimmern.
Sie rückt und weicht, der Tag ist überlebt,
Dort eilt sie hin und fördert neues Leben.
O, daß kein Flügel mich vom Boden hebt,
Ihr nach und immer nach zu streben!
Ich säh' im ewigen Abendstrahl
Die stille Welt zu meinen Füßen,
Entzündet alle Höhn, beruhigt jedes Tal,
Den Silberbach in goldne Ströme fließen.
Nicht hemmte dann den göttergleichen Lauf
Der wilde Berg mit allen seinen Schluchten;
Schon tut das Meer sich mit erwärmten Buchten

Vor den erstaunten Augen auf.
Doch scheint die Göttin endlich wegzusinken;
Allein der neue Trieb erwacht,
Ich eile fort, ihr ew'ges Licht zu trinken,
Vor mir den Tag und hinter mir die Nacht,
Den Himmel über mir und unter mir die Wellen.
Ein schöner Traum, indessen sie entweicht!"

Wie außerordentlich empfänglich ist er auch für die Schönheit des Menschenkörpers, in welche Ekstase versetzt ihn der erste Anblick eines entzückend schönen weiblichen Leibes im Zauberspiegel der Hexenküche, wie ist er da ganz hingerissen, wie intensiv hingegeben dem Eindruck, den der ästhetische Schein auf ihn ausübt:

„Was seh ich? Welch ein himmlisch Bild
Zeigt sich in diesem Zauberspiegel!
O Liebe, leihe mir den schnellsten deiner Flügel
Und führe mich in ihr Gefild!
Ach, wenn ich nicht auf dieser Stelle bleibe,
Wenn ich es wage, nah' zu gehn,
Kann ich sie nur als wie im Nebel sehn! —
Das schönste Bild von einem Weibe!
Ist's möglich, ist das Weib so schön?
Muß ich an diesem hingestreckten Leibe
Den Inbegriff von allen Himmeln sehn?
So etwas findet sich auf Erden?"

Von größtem Interesse ist es und wahrscheinlich vom Dichter mit voller Absicht so geordnet, daß Faust dieses große Entzücken über den Anblick eines herrlichen weiblichen Körpers zeigt, noch *bevor* er den verjüngenden Trank der Hexe zu sich genommen hat. Der Trank verjüngt ihn also nur körperlich; seine Seele, sein Gemüt war auch schon vorher des größten Enthusiasmus für die Schönheit der Welt und des menschlichen Körpers fähig. Freilich, je jünger der Mensch ist, je mehr Saft und Kraft noch in ihm ist, mit desto freudigeren, glücklicheren, verliebteren Augen wird er alles um sich her ansehen, und desto schöner wird ihm daher auch alles erscheinen. Denn die Liebe macht schön, sie

sieht alles in verklärtem Lichte. So meint auch Mephistopheles, der verjüngte Faust werde bald in irgend einem der ihm begegnenden weiblichen Wesen das Muster aller Frauen, die Schönste, vor sich zu sehen glauben. „Du siehst mit diesem Trank im Leibe bald Helenen in jedem Weibe", spricht Mephistopheles ironisch vor sich hin. Ähnlich läßt Shakespeare im Sommernachtstraum den Theseus sagen: „Der Verliebte ganz wie rasend, sieht Schönheit Helenas auf Negerstirn." In der Tat ist es nicht die klassische Formenschönheit der griechischen Helena, sondern die naive, reizende Unschuld des blonden deutschen Gretchens, die zuerst den wieder jung gewordenen Faust entzückt:

„Beim Himmel, dieses Kind ist schön!
So etwas hab' ich nie gesehn.
Sie ist so sitt- und tugendreich,
Und etwas schnippisch doch zugleich.
Der Lippe Rot, der Wange Licht,
Die Tage der Welt vergeß' ich's nicht!
Wie sie die Augen niederschlägt,
Hat tief sich in mein Herz geprägt;
Wie sie kurz angebunden war,
Das ist nun zum Entzücken gar!"

Später ist es die klassische Formenschönheit, der sich Faust-Goethe zuwendet: An die Stelle des naiven deutschen Gretchens tritt das Ideal der weiblichen Schönheit, vertreten in der Gestalt der griechischen Helena. Ins Reich der Mütter, der ewigen Ideen, steigt er hinab, um die Wohlgestalt heraufzubeschwören, und da sie erscheint, ruft er entzückt aus:

„Hab' ich noch Augen? Zeigt sich tief im Sinn
Der Schönheit Quelle vollen Stroms ergossen?
Mein Schreckensgang bringt seligsten Gewinn.
Wie war die Welt mir nichtig, unerschlossen!
Was ist sie nun seit meiner Priesterschaft?
Erst wünschenswert, gegründet, dauerhaft!
Verschwinde mir des Lebens Atemkraft,
Wenn ich mich je von dir zurückgewöhne! —

Die Wohlgestalt, die mich voreinst entzückte,
In Zauberspiegelung beglückte,
War nur ein Schaumbild solcher Schöne! —
Du bist's, der ich die Regung aller Kraft,
Den Inbegriff der Leidenschaft,
Dir Neigung, Lieb', Anbetung, Wahnsinn zolle".

Daß Faust zu den Müttern, ins Reich der ewigen Ideen hinabsteigt, um Helena, den Inbegriff der Schönheit, heraufbeschwören zu können, ist ein tiefsinniger Hinweis auf jene Lehre, auf die auch ich hinzuweisen mich bemühte, jene Lehre, daß, was wir Schönheit an einem Dinge nennen, nichts anderes ist als die gleichsam mit Augen gesehene Idee des Dinges. Jedes Ding existiert und entwickelt sich nach einem bestimmten Plan, einer ganz bestimmten Idee folgend. Je vollkommener erstens diese Idee selbst ist, und je vollkommener zweitens das einzelne Ding seiner Idee entspricht, desto schöner erscheint es uns beim äußeren Anblick. Die Idee, der Plan, der Aufriß z. B., der dem Bau des menschlichen Körpers zu Grunde liegt, steht erstens im allgemeinen auf einer viel höheren Stufe, ist an und für sich vollkommener, als die Idee, der Plan, nach dem sich der Körper eines vierfüßigen Tieres entwickelt; diese höhere Stufe der Idee tritt schon beim bloßen äußeren Anblick ins Gemüt als das, was wir die größere Schönheit, Anmut und Grazie des menschlichen Körpers nennen, gegenüber dem Anblick des Körpers eines vierfüßigen Tieres. Zweitens aber fragt es sich, wie weit, in welchem Grade die Wirklichkeit der Idee, dem Plane entspricht, ob also z. B. der einzelne menschliche Körper der ihm zu Grunde liegenden Idee folgend sich nach Möglichkeit vollkommen ausgestaltet hat, oder ob äußere störende Einflüsse den Körper in seiner Entwicklung gehemmt, zurückgehalten, verkümmert oder verkrüppelt haben. Die Gestalt eines Menschen ist im allgemeinen schöner als die Gestalt eines Vierfüßlers, aber der einzelne Mensch kann häßlich sein, d. h. unvollkommen in der Ausgestaltung

der seinem Körper zu Grunde liegenden Idee, und das einzelne Tier hinwiederum kann schön sein als eine möglichst vollkommene Verkörperung der seine Entwicklung bestimmenden Idee. Solcher Ideen aber gibt es eine unendliche Stufenfolge, und jede einzelne Idee kann wieder in der mannigfaltigsten Weise, bald vollkommener, bald unvollkommener, sich verkörpern, sich verwirklichen. Diese Ideen, die aller Existenz, allem Leben zu Grunde liegen, sind doch an sich selbst nur Schemen, bloße Ideen, entfernt von aller Wirklichkeit, die in Raum und Zeit sich ausbreitet; denn in dieser in Raum und Zeit gegebenen Welt haben wir es immer nur mit mehr oder weniger unvollkommenen Verkörperungen dieser Schemata oder Ideen zu tun, aber niemals mit den absoluten Ideen selbst. Wer daher wie Faust ins Reich der Ideen dringen will, begibt sich damit zugleich ins Bodenlose, Zeitlose, Unwirkliche, Schemenhafte, ins Stille, Leere und Tote, ins grenzenlos Öde und Einsame. Als daher Faust fragt: „Wohin der Weg?“ nämlich zu den Müttern, den ewigen Ideen, antwortet Mephistopheles:

„Kein Weg! Ins Unbetretene,
Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene,
Nicht zu Erbittende. Bist du bereit? —
Nicht Schlösser sind, nicht Riegel wegzuschieben,
Von Einsamkeiten wirst umhergetrieben.
Hast du Begriff von Öd und Einsamkeit?
Und hättest du den Ozean durchschwommen,
Das Grenzenlose dort geschaut,
So sähst du dort doch Well' auf Welle kommen,
Selbst wenn es dir vorm Untergange graut.
Du sähst doch etwas, sähst wohl in der Grüne
Gestillter Meere streichende Delphine;
Sähst Wolken ziehen, Sonne, Mond und Sterne;
Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du tust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst . .
Ein glühnder Dreifuß tut dir endlich kund,
Du seist im tiefsten, allertiefsten Grund

Bei seinem Schein wirst du die Mütter sehn;
Die einen sitzen, andre stehn und gehn,
Wie's eben kommt. Gestaltung, Umgestaltung,
Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung,
Umschwebt von Bildern aller Kreatur;
Sie sehn dich nicht, denn Schemen sehn
sie nur . . .
Ungern entdeck' ich höheres Geheimnis. —
Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit;
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit.
Die Mütter sind es!"

Mütter heißen die ewigen Ideen, weil alles, was existiert, ihnen sein Dasein verdankt, von ihnen geboren wird, aus ihrem ewigen Schoße entspringt. In tiefster Einsamkeit, im „Unbetretenen", raum- und zeitlos, thronen die Mütter, weil die Ideen selbst nichts Wirkliches, Greifbares, Faßbares sind, daher gleichsam außerhalb der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit eine eigene, selbständige Existenz führen. Das einzelne, wirkliche, greifbare, sichtbare Ding ist immer nur die mehr oder weniger unvollkommene Verkörperung einer Idee. Indem es sich in einer ganz bestimmten Weise entwickelt, zeigt es die Wirksamkeit dieser Idee, ohne daß es ihr doch jemals in absoluter Weise zu entsprechen vermöchte. Die Mütter sehen daher den Faust als Einzelwesen nicht, „denn Schemen sehn sie nur"; nur die Idee des Menschen, der typische Mensch schwebt ihnen vor, nicht das dem Ideal nur nachstrebende, es niemals erreichende Einzelding. Jedes Ding sucht in seiner Entwicklung der ihm zu Grunde liegenden Idee mehr oder weniger nahezukommen, völlig erreicht aber wird das Ideal niemals. Dieses tritt also nie voll in die Wirklichkeit, es bleibt in gewisser Beziehung nur ein Ideal, eine bloße Idee, „ein Unerbetenes, nicht zu Erbittendes". Alles, was lebt, was existiert, die ganze Wirklichkeit, wird von Ideen geleitet, nimmt aus Ideen ihren Ursprung; die Ideen bilden

den „tiefsten, allertiefsten Grund“, aus dem alles Dasein emporquillt; die Ideale selbst aber bleiben außerhalb der in Raum und Zeit sich ausbreitenden Wirklichkeit: „Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit.“

Wer die reine Schönheit sucht, das Schönheitsideal, wie Faust-Goethe, kann sich daher nicht an der bloßen Wirklichkeit genügen lassen, an der äußern Natur mit ihren zufälligen Bildungen, in denen niemals das Ideal rein verkörpert wird, sondern er muß ins Reich der ewigen Ideen selbst dringen, um zum Ideal zu gelangen, das allein seinem Streben nach Vollkommenheit zu genügen vermag. Der wahre Künstler liefert keinen bloßen Abklatsch der äußeren Wirklichkeit, sondern er erfaßt das Ideal, dem die Natur in ihrer Entwicklung zustrebt, und gibt nun seinerseits in seinem Werk eine Abbildung dieses Ideals, das ihm in seinem eigenen Geist auf Anregung des äußeren Gegenstandes zum Bewußtsein gekommen ist. Der wahre Künstler sieht mehr in den Dingen als der beschränkte Durchschnittsmensch.

Doch nicht nur in der äußeren Gestaltung der Dinge, bei ihrer sinnlichen, ästhetischen Betrachtung dringt ein Faust-Goethe in den Kern der Dinge, in ihr innerstes Wesen. Auch im *Denken* bleibt er der Geist, „der weit entfernt von allem Schein nur in der Wesen Tiefe trachtet“, wie Mephistopheles sich ausdrückt. Wie stark ist sein Durst nach Erkenntnis des innersten Zusammenhanges aller Dinge, wie groß seine Verzweiflung darüber, daß er auf dem gewöhnlichen Wege diesen Durst so wenig zu stillen vermochte:

„Habe nun, ach, Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert, mit heißem Bemühn!
Da steh' ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor;

Heiße Magister, heiße Doktor gar
Und ziehe schon an die zehen Jahr,
Herauf, herab und quer und krumm
Meine Schüler an der Nase herum —
Und sehe, daß wir nichts wissen können!
Das will mir schier das Herz verbrennen."

Was er bei der gewöhnlichen Art des gelehrten Studiums, bei der man stets in Einzelheiten sich bewegt, aber nie zu einer Gesamtansicht der Welt gelangt, nicht zu erreichen vermochte, das will er nun mit Hilfe der Magie erlangen, das heißt durch die geniale, tiefer blickende, intuitive Art der Erkenntnis, bei der das Einzelne stets als ein lebendig wirkender Teil eines Ganzen, die Welt als ein Makrokosmos, als eine in sich abgeschlossene Einheit angeschaut wird. Schon in dem um dieselbe Zeit wie die ersten Bruchstücke des „Faust" entstandenen, 1776 erschienenen Aufsatz „Nach Falkonet und über Falkonet" spricht Goethe von der „magischen Welt", die den großen, genialen Künstler innig und beständig umgibt; und fast vier Jahrzehnte später im 15. Buche „Aus meinem Leben" spricht Goethe davon: „am kürzesten sei zuletzt aus der Sache zu kommen, wenn man das Genie zu Hilfe riefe, das durch seine magische Gabe den Streit schlichten und die Forderungen leisten würde." So ist auch im „Faust" die Magie der symbolische Ausdruck für die hellsehend machende und Zauber wirkende Kraft des Genies. Wie eigenartig drückt sich auch hier wieder die Sehnsucht Fausts nach dem Erfassen der geistigen Einheit alles Seins aus, und wie deutlich äußert sich bei ihm die Verachtung alles Wortkrams:

„Drum hab' ich mich der Magie ergeben,
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch Geheimnis würde kund,
Daß ich nicht mehr, mit saurem Schweiß,
Zu sagen brauche, was ich nicht weiß,

Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alle Wirkenskraft und Samen,
Und tu' nicht mehr in Worten kramen."

Der Anblick des magischen Zeichens des Makrokosmos, die mit genialem Tiefblick erschlossene Einheit der Leben wirkenden Naturkräfte im Weltall reißt ihn hin und erfüllt ihn für kurze Zeit mit Entzücken:

„Ha! welche Wonne fließt in diesem Blick
Auf einmal mir durch alle meine Sinnen!
Ich fühle junges, heil'ges Lebensglück
Neuglühend mir durch Nerv und Adern rinnen.
War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb,
Die mir das inn're Toben stillen,
Das arme Herz mit Freude füllen,
Und mit geheimnisvollem Trieb
Die Kräfte der Natur rings um mich her enthüllen?
Bin ich ein Gott? Mir wird so licht!
Ich schau' in diesen reinen Zügen
Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.
Jetzt erst erkenn' ich, was der Weise spricht:
„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;
„Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!
„Auf, bade, Schüler, unverdrossen
„Die ird'sche Brust im Morgenrot!" (Er beschaut das Zeichen.)
Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt!
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen
Und sich die goldnen Eimer reichen!
Mit segenduftenden Schwingen
Vom Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!"

Doch auch hier, bei der Betrachtung des Naturganzen, bleibt das Ganze schließlich doch nur ein äußerlich Angeschautes, ein in seinem innersten Zusammenhang Unverstandenes, ein großartiges Schauspiel, aber eben doch nur ein Schauspiel. Faust aber kann sich nicht begnügen mit der Erkenntnis des

äußern gesetzmäßigen Zusammenhangs der Erscheinungen, er sucht die Quelle dieses Zusammenhangs selbst, den innersten Kern der Dinge, ihr geahntes rein geistiges Wesen in einer alles durchdringenden und alles umfassenden Weltseele:

„Welch Schauspiel! aber ach! ein Schauspiel nur!
Wo fass' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt,
Dahin die welke Brust sich drängt —
Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht' ich so vergebens?"

Der Erkenntnis des tiefsten Zusammenhangs alles Daseienden steht aber Faust seiner genialen Denkweise entsprechend schon sehr nahe. Ich führte in einer früheren Vorlesung aus, daß der tiefer blickende Geist sich selbst in allen Lebewesen wiedererkennt. Die ganze Natur mit der unendlichen Zahl ihrer vielgestaltigen Wesen ist im Grunde nur die Darstellung eines einzigen Wesens, dem wir den Namen Gott beilegen. Der gottbegnadete, genial denkende Mensch findet sich selbst in der Natur wieder, in allem Existierenden. Die Natur ist ihm nicht etwas Fremdes, sie ist vielmehr seine Domäne, sein Reich, sein Eigentum. Sie ist sein erweitertes Ich:

„Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet,
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust
Wie in den Busen eines Freunds zu schauen.
Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen."

Und wie er draußen in der Natur und ihren Geschöpfen sich selbst in vielgestaltiger Ausprägung wiederfindet, so findet

er andererseits in seinem eigenen Innern eine ganze Welt von eigenartigen Empfindungen, großen Gedanken und wunderbaren Gestaltungen der Phantasie:

„Und wenn der Sturm im Walde braust und knarrt,
Die Riesenfichte stürzend Nachbaräste
Und Nachbarstämme quetschend niederstreift,
Und ihrem Fall dumpf hohl der Hügel donnert:
Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.
Und steigt vor meinem Blick der reine Mond
Besänftigend herüber, schweben mir
Von Felsenwänden, aus dem feuchten Busch,
Der Vorwelt silberne Gestalten auf,
Und lindern der Betrachtung strenge Lust.“

Steht die Genialität des Empfindens und Denkens bei Faust außer Zweifel, so nicht minder die seines Handelns, seines Tuns und Lassens, und zwar dürfte gerade diese Seite seines Wesens die interessantesten Probleme bieten und den eigentlichen Kern des Faustgedichts angehen. Wir sahen, daß der geniale Mensch, wie das Kind, mit einer gewissen Seelenfreiheit den Dingen der Welt gegenübersteht. Das Genie, wie das Kind, spielt nur mit den Dingen, d. h. es legt ihnen keinen absoluten Wert bei in der Weise, daß es sich vollkommen durch den Wert der Dinge in seinem Tun bestimmen ließe. Für das Genie und das Kind werden die Dinge nicht zu Idolen, d. i. zu Gegenständen blinder Verehrung. Spiel nennen wir eine Tätigkeit, die an und für sich Vergnügen macht, die also um ihrer selbst und nicht um des praktischen Endzwecks willen geschieht. Je mehr dieser praktische Endzweck für sich betont wird, ohne Rücksicht auf die Tätigkeit, die dazu führt, desto unfreier ist diese Tätigkeit, und mit desto größerer Unlust ist sie verknüpft. Je mehr einer z. B. auf den praktischen Nutzen oder die Befriedigung seiner Eitelkeit sieht, die

eine Arbeit ihm verschaffen soll, je mehr für ihn dieses rein persönliche Interesse zur Haupttriebfeder wird, desto weniger Interesse hat für ihn die Arbeit selbst, desto mehr wird sie ihm zur Last. Und umgekehrt, je mehr einer eine Arbeit um ihrer selbst willen verrichtet, desto mehr ist er mit Herz und Seele dabei, desto leichter geht sie ihm von statten, desto freudiger begrüßt er jede Vervollkommnung seiner Tätigkeit. „Lust und Liebe" nennt Goethe die „Fittiche zu großen Taten." Je genialer nun ein Mensch ist, desto schärfer ist das Bedürfnis bei ihm ausgeprägt, alles, was er tut, frei zu tun, freiwillig, freudigen Herzens, mit ganzer Hingabe an die Tätigkeit selbst, ohne Rücksicht auf Vorteile oder Nachteile kleinlicher Art, die sich dabei für die eigene Person ergeben. Jedes feste Besitztum, jedes kostbare Gut aber ist imstande, zum Idol zu werden, die Seele unfrei zu machen, indem der große Wert, der diesem oder jenem Ding beigelegt wird, die Begierde, die Leidenschaft erregt, das Ding zu besitzen oder im Besitztum festzuhalten. Man gerät in Sorge, mag es sich nun dabei um Geld oder Ruhm, um Weib und Kind oder um die ewige Seligkeit handeln. Die Seele wird dann heftig angezogen, sie wird beherrscht von dem, was sie für durchaus wertvoll hält, und ebenso wird sie heftig abgestoßen, stark bewegt von dem, was sie für durchaus schädlich ansieht. Von Begierde und Furcht beherrscht wird aber die Tätigkeit des Menschen unfrei. Nicht der vernünftige Zweck der Tätigkeit, nicht die zu Grunde liegende Idee ist dann die Hauptsache, sondern nur der praktische Erfolg für die kleinlichen Interessen der eigenen Person, die Befriedigung der erregten Begier oder die Abstellung des gefürchteten Übels. Je niedriger der Mensch steht, desto unfreier ist seine Handlungsweise, je höher, desto mehr Freiheit, desto mehr Vernunft liegt all seinem Tun zu Grunde. Folgt der geniale Mensch dem Beispiele der andern und legt einen

absoluten Wert in die Dinge dieser Welt, so empfindet er die Unfreiheit, die darin liegt, so stark, daß er sich gewaltsam von allen Banden losreißt, um auf selbsteigener Bahn dahinzuschreiten. Der geniale Mensch vermag die Dinge dieser Welt nicht ernst zu nehmen in dem Sinne, daß er ihnen einen absoluten Wert beilegt. Versucht er dies, so wird sein Handeln unfrei und daher mit Unlust verbunden, und diese Unlust wird so stark, daß der geniale Mensch lieber untergeht, als diesen Zustand auf die Dauer erträgt. In diesem Sinne ist es gemeint, wenn Faust alles verflucht, was irgendwie auf den Menschen einen Einfluß auszuüben und ihn in seinem Handeln zu bestimmen vermag. Er hatte bereits mit dem Leben abgeschlossen. Unbefriedigt von dem Diesseits, wollte er in freier Entschließung sich einem besseren Jenseits zuwenden: „Ins hohe Meer werd' ich hinausgewiesen, die Spiegelflut erglänzt zu meinen Füßen, zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag." Schon hat er den Giftbecher an die Lippen gesetzt, da erklingt Glockenklang und Chorgesang; was ihn als Kind aufs tiefste ergriffen, übt auch jetzt seine Macht auf ihn aus und bestimmt sein Handeln, das Gift bleibt ungetrunken:

„Welch tiefes Summen, welch ein heller Ton
Zieht mit Gewalt das Glas von meinem Munde?
Verkündiget ihr dumpfen Glocken schon
Des Osterfestes erste Feierstunde?
Ihr Chöre, singt ihr schon den tröstlichen Gesang,
Der einst um Grabesnacht von Engelslippen klang,
Gewißheit einem neuen Bunde? . . .
Was sucht ihr, mächtig und gelind,
Ihr Himmelstöne mich am Staube?
Klingt dort umher, wo weiche Menschen sind!
Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube;
Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.
Zu jenen Sphären wag' ich nicht zu streben,
Woher die holde Nachricht tönt;
Und doch, an diesen Klang von Jugend auf gewöhnt,
Ruft er auch jetzt zurück mich in das Leben.

Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuß
Auf mich herab in ernster Sabbathstille;
Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
Und ein Gebet war brünstiger Genuß;
Ein unbegreiflich holdes Sehnen
Trieb mich durch Wald und Wiesen hinzugehn,
Und unter tausend heißen Tränen
Fühlt ich mir eine Welt entstehn.
Dies Lied verkündete der Jugend muntre Spiele,
Der Frühlingsfeier freies Glück;
Erinnrung hält mich nun mit kindlichem Gefühle
Vom letzten, ernsten Schritt zurück.
O, tönet fort, ihr süßen Himmelslieder!
Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder!"

Als Mephistopheles den Faust später daran erinnert, flucht dieser allem, was eine Herrschaft über die Seele auszuüben und einen bestimmenden Einfluß auf die ureigene Entschließung des Menschen zu gewinnen vermag:

„Wenn aus dem schrecklichen Gewühle
Ein süß bekannter Ton mich zog,
Den Rest von kindlichem Gefühle
Mit Anklang froher Zeit betrog:
So fluch' ich allem, was die Seele
Mit Lock- und Gaukelwerk umspannt
Und sie in diese Trauerhöhle
Mit Blend- und Schmeichelkräften bannt!
Verflucht voraus die hohe Meinung,
Womit der Geist sich selbst umfängt!
Verflucht das Blenden der Erscheinung,
Die sich an unsre Sinne drängt!
Verflucht, was uns in Träumen heuchelt,
Des Ruhms, der Namensdauer Trug!
Verflucht, was als Besitz uns schmeichelt,
Als Weib und Kind, als Knecht und Pflug!
Verflucht sei Mammon, wenn mit Schätzen
Er uns zu kühnen Taten regt,
Wenn er zu müßigem Ergetzen
Die Polster uns zurechte legt!

Fluch sei dem Balsamsaft der Trauben!
Fluch jener höchsten Liebeshuld!
Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben!
Und Fluch vor allem der Geduld!"

Der Sinn dieses Fluches ist der, daß alle Güter des Lebens zu Übeln werden, sobald sie der Seele ihre freie Entschließung und Selbstbestimmung rauben, sobald „die Persönlichkeit", das, was Goethe „höchstes Glück der Erdenkinder" nannte, in Frage gestellt ist; wie denn Spinoza sagt: „Ein Gut, welches uns hindert, ein größeres Gut zu genießen, ist in Wahrheit ein Übel." Das größere Gut für Faust in diesem besonderen Falle aber war nach seiner Meinung der Tod:

„O selig der, dem er im Siegesglanze
Die blut'gen Lorbeern um die Schläfe windet,
Den er nach rasch durchrastem Tanze
In eines Mädchens Armen findet!
O wär' ich vor des hohen Geistes Kraft
Entzückt, entseelt dahin gesunken!"

Von der Ausführung des Selbstmords aber hat ihn die Erinnerung an das, was ihn als Kind und Jüngling aufs tiefste bewegte, zurückgehalten, und darum flucht er allem, was der Seele ihre Selbstbestimmung zu rauben vermag, auch „jener höchsten Liebeshuld". Was aber ist es, das ihm das Leben verleidet und ihn den Tod als das höhere Gut schätzen läßt? Es ist, wie bei Hamlet, der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, der Gegensatz zwischen dem, was das Herz ersehnt, erträumt, und dem, was das Leben wirklich bietet. In jedem Menschen, ja, man kann sagen, in jedem Wesen zeigt sich ein Streben nach dem Ewigen, nach dem Vollkommenen, nach der höchsten Art der Existenz, nach der höchsten Stufe des Lebens und damit zugleich nach der höchsten Glückseligkeit. Hand in Hand damit geht eine Liebe zu allem, was existiert, eine selbstlose Vertiefung in alles, was durch die Sinne

einströmt, was in Gedanken sich ordnet und zur Tätigkeit auf- fordert. In jedem Wesen steckt die Tendenz, sich mit allen andern zu verbinden zu einem höheren Ganzen, aufzugehen in der höheren Existenz und teilzunehmen an der Glückseligkeit des höheren Lebens. Dieser Tendenz aber widerstrebt die natürliche Beschränktheit der irdischen Wesen. Eines kann sich im andern nur unvollkommen oder gar nicht wiedererkennen und behandelt es daher als etwas Feindliches, Fremdes, nicht Zugehöriges. So entsteht eine Dissonanz, ein Widerstreit zwischen den ver- schiedenen Wesen, und statt daß sie zu ihrer eigenen Glückselig- keit in einander aufgehen, aus der Vielheit eine höhere Einheit bilden voll innerer Harmonie, sucht ein Wesen die Existenz des andern herunterzudrücken, zu vernichten. Im Kinde und jungen Menschen überwiegen noch die bessern Triebe, daher der Enthusiasmus des Jünglings und der Jungfrau, daher das Glück der Jugend und die Seligkeit des Kinderherzens. Doch die Welt stellt ihre Forderungen; die harte Not greift ein; das schlechte Beispiel der andern wirkt ansteckend; das Gemeine, Selbstsüchtige in der Menschennatur wird gehätschelt und ge- pflegt, das Edle verspottet, lächerlich gemacht, ins Innerste zurückgedrängt; die gute Absicht wird verkannt. So kommt es, daß der Trieb zum Vollkommenen, zum Guten, Wahren und Schönen rasch verkümmert. Begierde und Furcht gewinnen die Herrschaft über die Seele, die Flügel werden ihr ausgerupft, mit denen sie sich zu einem höhern Dasein hätte emporschwingen können, und übrig bleibt ein ekelhafter Wurm. Je schärfer nun der göttliche Trieb, die göttliche Liebe in einem Menschen aus- geprägt ist, je genialer ein Mensch ist, desto schmerzlicher empfindet er die Herabsetzung seiner ursprünglich bessern Natur durch die vergiftende, zerstörende, krankmachende Berührung mit der Welt, mit der Vielheit der kranken, verkrüppelten, wurmhaften Seelen. Selbst der alte, mit der Welt sattsam vertraute Goethe

spricht davon, daß er nur am frühen Morgen produktiv tätig sein könne, weil er sich dann noch frisch und von den Fratzen des Tages noch nicht aus dem innern Gleichgewicht gebracht fühle. Vermag der geniale Mensch diesen sein Wesen zerstörenden Einfluß nicht zu überwinden und sich aufzuschwingen zu freier Betätigung seiner Persönlichkeit, so stirbt er lieber, um aus diesem furchtbaren Zwiespalt, dieser entsetzlichen inneren Zerrissenheit einen Ausweg zu erlangen. Den Erdgeist hat Faust heraufbeschworen. Wie dieser möchte er wirken am ganzen Leben der Menschheit, wie dieser möchte er mit göttlicher Liebe Taten vollbringen, die Bedeutung für die ganze Menschheit haben. Aber die Größe der Aufgabe schreckt ihn zurück, die feindlichen Widerstände, die ihn auf diesem Wege erwarten, entmutigen ihn. Als der Erdgeist erscheint, wendet sich Faust ab: „Schreckliches Gesicht!" ruft er aus. Der Erdgeist: „Du hast mich mächtig angezogen, an meiner Sphäre lang gesogen, und nun? Faust: Weh! Ich ertrag' Dich nicht!"

> „Geist. In Lebensfluten, im Tatensturm
> Wall' ich auf und ab,
> Webe hin und her!
> Geburt und Grab,
> Ein ewiges Meer,
> Ein wechselnd Weben,
> Ein glühend Leben,
> So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit,
> Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.
> Faust. Der du die weite Welt umschweifst,
> Geschäftiger Geist, wie nah fühl' ich mich dir!
> Geist. Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
> Nicht mir!"

Das ursprünglich Göttliche in Faust ist verdunkelt durch menschliche Schwäche, Ungewißheit und Sorge. Jene herrlichen Gefühle, die ihn dem Ewigen zugetragen, werden

in dem bunten, oberflächlichen Vielerlei des Lebens mit all seinen kleinlichen, selbstsüchtigen Interessen abgestumpft, unwirksam gemacht. Mit jedem irdischen Gut, das wir erlangen, mit jedem selbstsüchtigen Interesse, das uns einnimmt, verliert das Bessere, der göttliche Teil in uns, der Zusammenhang mit dem ewigen Gut, an Bedeutung und erscheint uns nur wie ein Wahn. Jenes Gefühl der Liebe, auf dem alles Leben beruht, wird von dem Gefühl des Eigennutzes und des Hasses mehr und mehr überdeckt:

„Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an;
Wenn wir zum Guten dieser Welt gelangen,
Dann heißt das Beſſ're Trug und Wahn.
Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle,
Erstarren in dem irdischen Gewühle."

Je kleiner der Mensch wird, je mehr er in seiner eigentlichen Natur heruntergedrückt wird und an seiner Seele verkümmert, desto ängstlicher hängt er am Leben und allen Gütern des Lebens. Sorglose Heiterkeit und Glück, Seligkeit thront auf der Stirn eines Gottes; Sorge, Angst und Not um alle möglichen Dinge, um Gut und Leben, um Weib und Kind, sind das Erbteil des schwachen Menschen, den das Schicksal in den Staub tritt wie der Fuß des Wanderers den Wurm:

„Wenn Phantasie sich sonst mit kühnem Flug
Und hoffnungsvoll zum Ewigen erweitert,
So ist ein kleiner Raum ihr nun genug,
Wenn Glück auf Glück im Zeitenstrudel scheitert.
Die Sorge nistet gleich im tiefen Herzen,
Dort wirket sie geheime Schmerzen,
Unruhig wiegt sie sich und störet Lust und Ruh;
Sie deckt sich stets mit neuen Masken zu,
Sie mag als Haus und Hof, als Weib und Kind erscheinen,
Als Feuer, Wasser, Dolch und Gift;
Du bebst vor allem, was nicht trifft,
Und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen.

> Den Göttern gleich' ich nicht! Zu tief ist es gefühlt;
> Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühlt,
> Den, wie er sich im Staube nährend lebt,
> Des Wandrers Tritt vernichtet und begräbt."

Sorge zu tragen, sich zu ängstigen, zu rennen und jagen nach diesem und jenem Gut, zu flüchten vor diesem und jenem Übel, darin besteht das „ungewisse Menschenlos". Täglich muß der Mensch sich von neuem die „Freiheit wie das Leben erobern" und ist dabei beständig beherrscht von den Idolen, den Trugbildern des Lebens, den „stets neuen Masken", mit denen sich die Sorge zudeckt und die die Seele so ganz gefangen nehmen, daß dem Menschen darüber mehr oder weniger vollständig der auf der freien Betätigung der Persönlichkeit beruhende, wahre Genuß des Lebens verloren geht. Erst da der im höchsten Alter stehende Faust mit der beginnenden Auflösung seinen genialen Tiefblick einbüßt, hält er den elenden täglichen Kampf um die Notdurft des Lebens für das erstrebenswerteste Ziel:

> „Das ist der Weisheit letzter Schluß:
> Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
> Der täglich sie erobern muß."

Der seinen genialen Tiefblick noch besitzende, mit allen Kräften seiner Seele nach dem Ewigen strebende Faust dagegen fühlt sich außer stande, solch ein elendes Leben zu führen, und die Konsequenz dieser Erkenntnis ist daher der Wunsch zu sterben, sich zu befreien von dieser Enge und Qual des irdischen Daseins. Was ihn vom letzten, ernsten Schritt zurückhält, ist der Anklang froher Jugendzeit, ein Rest jener innigen kindlichen Frömmigkeit und beseligenden göttlichen Liebe, die die Vollkommenheit sucht, das Licht und das Leben, und nicht den Tod, die Nacht und das Grausen: „O, tönet fort, ihr süßen Himmelslieder! Die Träne quillt, die Erde hat mich wieder."

Faust ist dem Leben wiedergewonnen, aber einem Leben

voll Unruhe und ungestillter Sehnsucht. Sich völlig zum Göttlichen hindurchzuarbeiten, völlig sein Herz mit ewiger Liebe zu erfüllen und so zum Frieden zu gelangen, das vermag er nicht, dazu fühlt er sich zu schwach: „Zu jenen Sphären wag ich nicht zu streben, woher die holde Nachricht tönt.“ Ganz im irdischen Treiben aufzugehen, an nichtigen Dingen, an Ehrentiteln und äußeren Erfolgen Gefallen zu finden, dazu ist er wieder zu groß, zu frei in seiner Seele, zu sehr Übermensch, zu genial beanlagt; so bleibt ihm nichts übrig, als sich zu betäuben, nach allem zu greifen, um alles wieder fahren zu lassen, zu genießen, zu wagen, tätig zu sein, nur um die Stimme der Sehnsucht in seinem Herzen, der Sehnsucht nach einer unendlich vollkommenen und glückseligen Existenz, zu übertönen: „Du bist dir nur des einen Triebs bewußt,“ sagt er zu Wagner, „o lerne nie den andern kennen!“

„Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält in derber Liebeslust
Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.“

Diese ungestillte Sehnsucht nach dem Ewigen, Göttlichen ist es, die ihn ohne Bedenken den Pakt mit dem Teufel eingehen läßt; denn bei aller menschlichen Schwachheit, das fühlt er innig, wird er nie so tief sinken, daß er völlig von irgend einem Gut dieser Welt eingenommen wird, daß er völlig die Freiheit seiner Seele einbüßt und gemein wird, nur beherrscht von Furcht und Begierde, ein Spielball, eine Beute des Teufels:

„Faust. Werd' ich beruhigt je mich auf ein
Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan!
Kannst du mich schmeichelnd je belügen,
Daß ich mir selbst gefallen mag,

Kannst du mich mit Genuß betrügen;
Das sei für mich der letzte Tag!
Die Wette biet' ich!
Mephistopheles. Topp!
Faust. Und Schlag auf Schlag!
Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön! —
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!
Dann mag die Totenglocke schallen,
Dann bist du deines Dienstes frei,
Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei!"

Mephistopheles gewinnt schließlich die Wette, aber erst nachdem die beginnende Auflösung das geniale Fühlen Fausts zerstört, und die Sorge, die Schwester des Todes, die Begleiterin dieser Auflösung, den Übermenschen nicht etwa nur mit körperlicher, sondern, was die Hauptsache dabei ist, mit seelischer Blindheit geschlagen und damit zum gewöhnlichen Sterblichen degradiert hatte. Daß die körperliche Erblindung Fausts in der Tat nur der äußere, symbolische Ausdruck seiner seelischen Erblindung ist, geht aus den Worten der Sorge hervor:

„Die Menschen sind im ganzen Leben blind,
Nun, Fauste, werde du's am Ende!" —

Die Menschen sind im ganzen Leben blind, weil sie in der Sorge um ihr kleines, gebrechliches Dasein den Blick für die Wirklichkeit, die Größe, die Ganzheit des Lebens verlieren. Mit überängstlicher Sorge hängen sie an den Gütern dieses Lebens und fliehen seine Übel, und so, zwischen Furcht und Hoffnung hin und her pendelnd, vermag ihre innere Freiheit und Selbständigkeit, ihre ursprüngliche, göttliche Natur nicht zum Durchbruch zu kommen: sie werden eine Beute des Bösen, soll heißen, statt daß sie zum höchsten innern selbständigen Dasein gelangen,

werden sie von der Misere des Lebens unterjocht und gehen darin unter:

„Die Sorge nistet gleich im tiefen Herzen,
Dort wirket sie geheime Schmerzen,
Unruhig wiegt sie sich und störet Lust und Ruh;
Sie deckt sich stets mit neuen Masken zu,
Sie mag als Haus und Hof, als Weib und Kind erscheinen,
Als Feuer, Wasser, Dolch und Gift;
Du bebst vor allem, was nicht trifft,
Und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen.“

Die Sorge macht den Menschen blind: sie läßt ihn vor dem beben, was ihn gar nicht trifft, und läßt ihn sich in steter Angst um das verzehren, das beweinen, was er garnicht verliert. Die Sorge raubt dem Menschen den reinen Genuß, den wahren Wert und Inhalt des Lebens, sie läßt ihn tot sein, noch während er lebt, und macht ihn blind mit sehenden Augen, sie raubt ihm seine innere göttliche Ruhe und Freiheit und macht ihn gemein, gewöhnlich, „bereitet ihn zur Hölle“:

Sorge: „Wen ich einmal mir besitze,
Dem ist alle Welt nichts nütze,
Ewiges Düstre steigt herunter,
Sonne geht nicht auf noch unter,
Bei vollkommnen äußern Sinnen
Wohnen Finsternisse drinnen,
Und er weiß von allen Schätzen
Sich nicht in Besitz zu setzen.
Glück und Unglück wird zur Grille,
Er verhungert in der Fülle,
Sei es Wonne, sei es Plage,
Schiebt er's zu dem andern Tage,
Ist der Zukunft nur gewärtig,
Und so wird er niemals fertig.

. . . .

Soll er gehen? soll er kommen?
Der Entschluß ist ihm genommen;
Auf gebahnten Weges Mitte
Wankt er tastend halbe Schritte;

Er verliert sich immer tiefer,
Siehet alle Dinge schiefer,
Sich und andre lästig drückend,
Atem holend und erstickend;
Nicht erstickt und ohne Leben,
Nicht verzweifelnd, nicht ergeben.
So ein unaufhaltsam Rollen,
Schmerzlich Lassen, widrig Sollen,
Bald Befreien, bald Erdrücken,
Halber Schlaf und schlecht Erquicken
Heftet ihn an seine Stelle
Und bereitet ihn zur Hölle."

Eine ganz andere Stellung zu den ihn umgebenden Dingen nimmt der sehende, der geniale Mensch ein. Für immer hat er der Sorge den Rücken gekehrt, indem er die Dinge dieser Welt nicht mehr ernst nimmt und sich innerlich von ihnen löst, so sehr er auch nach außen hin abhängig von ihnen bleibt. Diese innere Ruhe und Gelassenheit aber gibt dem Blick des genialen Menschen jene Unbefangenheit und durchdringende Schärfe, und, da er im letzten Grunde nichts ernstlich fürchtet oder hofft, seinem Tun jenen großartigen Schwung, jene Kühnheit und unwiderstehliche Gewalt, die dem kleinen, in der ängstlichen Sorge um tausend Dinge befangenen Menschen so wunderbar erscheinen. „Es war ein Auge zum Sehen in diesem Menschen," sagt Carlyle von Napoleon I. Wie kann der sehende, der von der tiefsten Sehnsucht, der innigsten Liebe zur höchsten, festesten, sichersten, vollkommensten Existenz erfüllte göttliche, geniale Mensch in der Sorge um die niederen, unvollkommenen, höchst unsicheren und allen möglichen Fährlichkeiten und Zufällen ausgesetzten Dinge dieser Welt aufgehen? „Sorget nicht für euer Leben, was ihr esset, noch für euren Leib, was ihr anziehet." Unvollkommen, unsicher ist alles hier auf Erden. Von vornherein erkennt der geniale Mensch, daß er, was den Erfolg seines Strebens anlangt, stets von zufälligen, äußern Bedin-

gungen abhängig ist, die er nie völlig in seiner Gewalt hat. „Ich bin nur das Geschöpf der Zeitverhältnisse", sagte Napoleon I. von sich selbst. Der glühendste Enthusiasmus, das stärkste, erhabenste Wollen, die größte, innigste Sehnsucht vermögen ohne die Gunst der äußeren Umstände, ohne die Hilfe der äußeren Mittel nichts zu vollbringen:

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen;
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach außen nichts bewegen."

Die äußeren Mittel sind von den zufällig gegebenen äußeren Umständen abhängig, nicht vom eigenen Willen. Der Wunsch, die Absichten und Ziele des Menschen stehen daher meist in größerem oder geringerem Kontrast zu diesen äußeren Mitteln. Die Folge davon ist, daß bei dem genialen Menschen, dessen Ziele die höchsten, dessen Willen, dessen Freiheitsstreben und Schöpferdrang aufs stärkste entwickelt ist, der Bruch zwischen Wollen und Vollbringen, zwischen Ideal und Wirklichkeit auch am schärfsten sich ausspricht, und dies wiederum hat zur Folge, daß der geniale Mensch grundsätzlich darauf verzichtet, die Wirklichkeit seinem Ideal völlig anzupassen, seinen Willen überall durchzusetzen und das Leben ganz nach seinen Wünschen zu gestalten. Er nimmt daher die Welt nicht ernst, wie es der gewöhnliche Sterbliche tut, der, in ernstlicher Sorge um dies und jenes, dies durchaus erlangen, jenes durchaus vermeiden will. Der geniale Mensch steht vielmehr über den Dingen:

„Was nicht genügte, ließ ich fahren,
Was mir entwischte, ließ ich ziehn."

Und statt ernstlich Sorge um sie zu tragen, betrachtet er das Leben vielmehr als ein Feld für die freie Betätigung seiner Kräfte, indem er sich selbstgewählte möglichst hohe Ziele steckt

und nun wie im Spiel, im Sport nach der Erreichung dieser Ziele mit aller Macht strebt, ohne doch von der wirklichen Erreichung irgend eines Zieles, die durch wechselnde äußere und daher zum Teil unberechenbare Umstände bedingt ist, seinen innern Wert, sein inneres Leben abhängig zu machen:

„Ich habe nur begehrt und nur vollbracht,
Und abermals gewünscht, und so mit Macht
Mein Leben durchgestürmt."

So reizt es Faust, den Kampf mit den Elementen, mit dem gewaltigen Meere aufzunehmen, um diesem ganze Länderstrecken zu entreißen:

„Da wagt mein Geist sich selbst zu überfliegen;
Hier möcht' ich kämpfen, dies möcht' ich besiegen."

Das Ganze ist ein Spiel, ein Sport im großen Stile, und keine ernstliche Sorge um den schließlichen Ausgang des großen Kampfes trübt das Gemüt des Helden. Später, auf die Frage der Sorge:

„Hast du die Sorge nie gekannt?"

antwortet Faust:

„Ich bin nur durch die Welt gerannt;"

d. h. er hat sich nie innerlich, in ernster Sorge an irgend etwas gebunden, er ist nie stecken geblieben im Sumpfe des Lebens, er hat sein Leben vielmehr „durchgestürmt":

„Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er! unbefriedigt jeden Augenblick."

Das war der ungebrochene, unbewußt dem Ewigen zugewandte und darum am Irdischen, Endlichen nie haftende, immer strebend bemüht bleibende Übermensch, der mit voller Ruhe und Überzeugung die Wette mit Mephistopheles eingehen konnte, weil er innig fühlte, daß nichts hier auf Erden seine Seele völlig auszufüllen, nichts ihn dauernd zu fesseln vermag:

„Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan!"

Der göttlich fühlende Mensch kann kein endgültiges, kein völliges Genügen finden an irgend einem Gut dieser Welt, sei es noch so groß, so edel, so herrlich; er vermag kein Idol, kein Götzenbild, keine Wahnidee daraus zu machen. Auch der Gedanke, dem unfruchtbaren Meere weite fruchtbare Länderstrecken abzugewinnen, auf denen ein ganzes Volk von vielen Millionen sein frohes, tatkräftiges Leben führen kann, auch dieser Gedanke, so edel, so groß er ist, hat für den genialen, ungebrochenen Faust nur die Bedeutung eines Zieles für seinen gewaltigen Tätigkeitsdrang, ist für ihn nur ein Sport, den er zwar mit Aufbietung aller Kräfte, aber doch nur als Spiel betreibt, um seinem Schaffenstrieb die Wege zu weisen:

„dieser Erdenkreis
Gewährt noch Raum zu großen Taten.
Erstaunenswürdiges soll geraten,
Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiß."

In keiner Weise aber macht er die Wertschätzung seiner selbst davon abhängig, ob sein Werk nun gelinge oder nicht, und nichts liegt ihm am Urteil der Mit- und Nachwelt:

„Die Tat ist alles, nichts der Ruhm."

Die äußerste Altersschwäche, — Faust erscheint im fünften Akt „im höchsten Alter wandelnd" und sollte nach Goethes Intention „gerade hundert Jahre alt sein", — die beginnende Auflösung aber bringt das fertig, was das ganze Leben mit allen seinen Wirrsalen, seinen Kämpfen, Leiden und Freuden nicht vermocht hatte: die Sorge um den schließlichen Erfolg seines Werkes erfaßt den sterbenden Mann, er kennt nichts Höheres mehr als dessen Vollendung. Seine Seele, immer noch groß genug, um Freude an einem gewaltigen Unternehmen zu finden, durch das Millionen Raum und Nahrung geschaffen wird, ist

doch durch Altersschwäche soweit getrübt und verfinstert, daß ihr das unmittelbare tiefe Gefühl für die höchste Vollkommenheit, für das ewige Gut verloren gegangen ist. War es diese nur im Gefühl liegende, ihm nicht zum klaren Bewußtsein kommende Sehnsucht nach der vollendeten, ewigen Existenz, die ihn kein Genüge an einer niederen Existenz finden, ihn sein Leben lang „jeden Augenblick unbefriedigt" sein ließ, so kann jetzt mit dem Wegfall dieses Gefühls für das Ewige ein endliches Gut zum Idol werden, völlig Besitz von seiner Seele nehmen und ihn soweit verblenden, daß er die letzte, höchste Befriedigung darin zu finden glaubt. Im Gespräch mit der Sorge bereitet sich erst der Verlust der genialen, freien Stellung seiner Seele gegenüber allem Endlichen vor, noch glaubt er, gegen die das Leben verzehrende Sorge ankämpfen zu können, und trotzig schließt er mit den Worten:

„Doch deine Macht, o Sorge, schleichend groß,
Ich werde sie nicht anerkennen."

Da spricht die Sorge:

„Erfahre sie, wie ich geschwind
Mich mit Verwünschung von dir wende!
Die Menschen sind im ganzen Leben blind,
Nun, Fauste! werde du's am Ende! —"

Und indem sie ihn anhaucht, erblindet er, das heißt, indem sie von ihm Besitz nimmt, macht sie ihn zum gewöhnlichen, gemeinen Sterblichen, der die freie, geniale, sorglose Stellung der Welt gegenüber und damit den unbefangenen, ins Tiefste dringenden Blick des Genius nicht mehr besitzt, blind ist für das Ewige wie für die wahre Beschaffenheit der endlichen Dinge, und damit dem Endlichen, aus dem er ein Idol macht, und der Nichtigkeit des Endlichen, deren symbolische Verkörperung Mephistopheles ist, anheimfällt.

In sehr bemerkenswertem Gegensatz zu der mit dem Anhauch

der Sorge eingetretenen geistigen Blindheit steht die Überzeugung des altersschwachen, sterbenden Faust, daß er nunmehr im eigenen Busen alle Erkenntnis trage und keines äußeren Lichtes mehr bedürfe, um den rechten Weg zu finden:

> „Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen,
> Allein im Innern leuchtet helles Licht."

Diese Verse haben bisher viel zur Verwirrung der Erklärer beigetragen. Goethe hat hier mit feiner Ironie die bekannte Eigenschaft aller geistig blinden Menschen gezeichnet, sich für überaus klug zu halten und überzeugt zu sein, alles aus ihrem eigenen Innern heraus entwickeln zu können. „Selbst das größte Genie würde nicht weit kommen, wenn es alles seinem eigenen Innern verdanken wollte," hat Goethe selbst zu Eckermann gesagt. Der geistig blinde Mensch aber bedarf nicht des äußeren Lichtes, er braucht die Dinge nicht erst zu *sehen*, er hat es nicht nötig, die Tatsachen scharf zu beobachten, um daraus erst die Richtung für sein Handeln zu gewinnen, er weiß ohne Erfahrung immer schon von vornherein, wie alles sich gestalten wird und was er zu tun habe, um sicher den Erfolg zu erringen: „Die Menschen sind im ganzen Leben blind"; denn selbst wenn sie mit der Nase auf die Dinge gestoßen werden, so erkennen sie sie noch nicht, sondern deuten sie stets nach dem „hellen Licht" in ihrem „Innern", das heißt von ihrer persönlichen Beschränktheit aus. Goethe hat stets in diesem Sinne das „*Sehen*" *symbolisch* gefaßt: „Weil du die Augen offen hast, glaubst du, du siehst;" und ferner: „Die Sinne trügen nicht, aber das Urteil trügt." Die kleinliche *Sorge* um persönliche Dinge ist es, die diese Trübung des Urteils zuwege bringt: „Bei vollkommnen äußern Sinnen wohnen Finsternisse drinnen," singt die Sorge dem Faust ins Ohr. Seine Erblindung ist daher *symbolisch* aufzufassen. Wie das höchste Alter den *äußeren* Sinn oft verdunkelt, so auch den *innern*. Nicht nur

die Körper sind der Zerstörung unterworfen, auch die erhabensten Geister sehen wir zuweilen in die Nacht des Wahnsinns versinken oder wenigstens ihre geniale Flugkraft verlieren. Eine jener tausendfältigen Schädigungen, die die Auflösung von Körper und Geist des Menschen verursachen, und, wenn nicht gleich Tod und Wahnsinn, so doch körperlichen und geistigen Verfall herbeiführen können, ist das Greisenalter. Zu den Erscheinungen des greisenhaften Verfalls aber gehört auch die Art, wie der alte Mensch im Vergleich zum jugendkräftigen von der Sorge beherrscht wird. Auch Faust zahlt der menschlichen Schwäche seinen Tribut, wenn auch erst als „hundertjähriger", „im höchsten Alter wandelnd", ja als sterbender; denn Mephistopheles läßt schon sein Grab schaufeln.

Als ich nach dem Erscheinen der dritten Auflage dieses Buches in einem Gespräch mit dem ausgezeichneten Goethebiographen Bielschowsky auch meine neue Auffassung der Erblindung Fausts und der Bedeutung der Sorge genauer ausführte, machte er mich noch auf folgende Stelle in „Sulpiz Boisserée" (Band I., Seite 286) aufmerksam: „Er (Goethe) erzählte mir von seiner philosophischen Entwicklung. Philosophisches Denken ohne eigentliches philosophisches System. Spinoza hat zuerst großen und immer bleibenden Einfluß auf ihn geübt. Dann Bacos kleines Traktätchen de Idolis; ***Εἰδόλεις***. Von den Trugbildern und Gespenstern. Aller Irrtum in der Welt komme von solchen ***Εἰδόλεις*** (ich glaube, er nimmt deren zwölf hauptsächlich an). Diese Ansicht half Goethe sehr, sagte ihm ganz besonders zu. Überall suchte er nun nach dem Eidolon, wenn er irgend Widersprüche fand, oder Verstockung der Menschen gegen die Wahrheit, und immer war ein Eidol da. War ihm etwas widerwärtig, stieß man gegen die allgemeine Meinung, so dachte er bald, das wird wieder ein Eidol sein, und kümmerte sich nicht weiter." An ein solches

Idol, an einen solchen Götzen und Gegenstand blinder Verehrung mußte auch der im Sterben zuletzt noch blind gewordene Faust sein Herz hängen, und ganz entsprechend dem Gegenstand, mit dem er sich in freier Tätigkeit bis dahin beschäftigt, wird ihm dieser selbe Gegenstand zum Idol, nämlich jenes gewaltige Unternehmen, durch das einem ganzen Volk Raum und Nahrung geschaffen werden soll. Der Gegenstand bleibt also derselbe; das, was wechselt, ist die innere Stellung Fausts zu ihm. Für den sehenden Faust war dieser Gegenstand kein Idol, kein Schatten- und Trugbild, sondern Leben und Wirklichkeit, die er tatsächlich beherrschte, an der er aber auch, wie an allem Leben und aller Wirklichkeit, jede Unvollkommenheit bemerkte, und die ihm daher, an seiner tiefen Sehnsucht nach einem vollkommenen, höchsten und festesten, ewigen Sein gemessen, doch noch immer zu nichtig schien, um vollste, höchste, endgültige Befriedigung darin zu finden: „Er! unbefriedigt jeden Augenblick.“ Dieses Unbefriedigtsein Fausts auch bei den größten irdischen Erfolgen, dieses äußerst scharfe Erfassen aller Mängel und alles Unzulänglichen des endlichen Geschehens und der irdischen Güter, ist von Goethe im Zusammenhang mit dem Geist des ganzen Gedichts aufs deutlichste noch am Schluß zum Ausdruck gebracht. So wenig ist Faust von dem, was er erreicht hat oder noch zu erreichen hoffen kann, befriedigt, daß ihm das winzig kleine fremde Besitztum der beiden steinalten Leutchen Philemon und Baucis die Freude an seinem eigenen ungeheuren Besitz so vollständig zu verkümmern vermag, daß er in die verzweifelten Worte ausbricht: „O! wär' ich weit hinweg von hier!“

„Vor Augen ist mein Reich unendlich,
Im Rücken neckt mich der Verdruß,
Erinnert mich durch neidische Laute:
Mein Hochbesitz er ist nicht rein;
Der Lindenraum, die braune Baute,
Das morsche Kirchlein ist nicht mein.“

Das Sichaufbäumen des genialen Menschen gegen die Schranken des Endlichen, das Sichbeschränktfühlen durch Zeit und Ort, wie durch den eigensinnigen Widerstand der Menschen, drückt sich ferner aus in den Worten: „Das verfluchte hier! Das eben, leidig lastet's mir." — „Die wenig Bäume, nicht mein eigen, verderben mir den Welt-Besitz." — „Des allgewaltigen Willens Kür bricht sich an diesem Sande hier." — „Das Widerstehn, der Eigensinn verkümmern herrlichsten Gewinn." Ja, gerade die Fülle der endlichen Güter zeigt zugleich, daß das wahre Sein nicht in ihnen enthalten ist, denn gerade dann wird man gewahr, daß noch immer etwas zu wünschen übrig bleibt, daß die letzte Sehnsucht doch noch immer nicht gestillt werden kann:

„So sind am härt'sten wir gequält
Im Reichtum fühlend was uns fehlt."

Für den geistig blinden Faust dagegen gibt es keine Grenzen seiner Macht, nicht „das verfluchte hier." Für den blinden Faust gibt es keine Schranken seines Willens, gegen die er sich aufbäumte; sein Wille allein genügt, um alles zu vollbringen: „Des Herren Wort es gibt allein Gewicht . . . . Daß sich das größte Werk vollende genügt Ein Geist für tausend Hände." Für den blinden Faust ist dies Leben und diese Wirklichkeit vollkommen, daher kann sie für ihn zum falschen Gott, zum Götzen, zum Idol werden, in dem er seine höchste Befriedigung zu finden glaubt. Für den blinden Faust bestehen auch nicht mehr die wirklichen, tatsächlichen Verhältnisse, er sieht nicht mehr, was außen um ihn her vor sich geht, sondern lebt nur noch in Einbildungen: er ergötzt sich an dem Geklirr der Spaten in der Meinung, daß sein Werk der Vollendung entgegengehe, während man nur sein Grab gräbt. Das Leben und die Wirklichkeit versinkt für ihn, und an deren Stelle tritt das Schatten- und Trugbild, das Idol: „Die Nacht scheint tiefer

tief hereinzudringen, allein im Innern leuchtet helles Licht." Die blindmachende Sorge aber hat es nur mit dem trügerischen, lügenhaften Idol zu tun, nicht mit dem ewigen Gut; denn um dieses braucht man keine Sorge zu tragen, da es in sich vollendet ruht. Etwas Ähnliches drückt Luther aus mit den Worten: „Es ist die Natur der Lüge, daß sie mit Sorgen und Ängsten sich befestigt: denn sie stehet auf ihr selbst. Aber die Wahrheit ist sicher, läßt Gott walten, denn sie stehet auf Gott." So ist es die Sorge, die blind macht, die das Leben raubt, die Schwester des Todes: „Da kommt er der Bruder, da kommt er der — — — Tod." Mit dem Befangenwerden durch die Sorge, mit dem Sichverlieren an das Endliche, mit dem Abhängigwerden von dem Idol, dem Trugbild, der Lüge aber ist das Anheimfallen an den symbolischen Vertreter des Trügerischen, Lügenhaften, des sich als Ursein aufspielenden Nichtigen, an den symbolischen Vertreter des Nichts, an Mephistopheles gegeben, an den Lügengeist, der alles Leben haßt: „Und treibt sich doch im Kreis als wenn es wäre. Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere."

Im Gegensatz zu der blind machenden „Sorge" steht die Hellsehen wirkende „Magie", womit Goethe symbolisch das Genie bezeichnete, wie oben S. 146 ausgeführt ist. Wenn daher Faust, als sich die Sorge bereits „durchs Schlüsselloch" eingeschlichen und die drei anderen grauen Weiber schon das Nahen des Todes ankündigen, die „magische Gabe des Genies" als eine Bürde zu fühlen beginnt und in Verkennung seiner ganzen seelischen Entwicklung zum gewöhnlichen Sterblichen werden möchte, der der Wirklichkeit ohne tiefere Erkenntnis der Dinge gegenübersteht, so ist damit in äußerst feiner Weise schon die Überleitung zum völligen Verlust der „magischen Gabe des Genies" und damit zur geistigen Erblindung Fausts durch den Anhauch der Sorge gegeben. Die Sorge hat sich ihm eben schon

genaht, und wenn sie ihn auch noch nicht völlig in Besitz genommen hat, so meldet sich doch bereits ihr Einfluß dadurch, daß Faust gerade das, was ihm einen unendlichen Wert verleiht, die „magische Gabe des Genies", die sich in keiner Weise mit der Sorge verträgt, los werden möchte. In dem gerade, was ihn völlig unfrei machen mußte, nämlich in der gewöhnlichen, irdisch und subjektiv beschränkten Auffassungsweise der übergroßen Mehrzahl der Menschen, glaubt er nun unter dem nahenden Einfluß der Sorge die wahre Freiheit finden zu können:

„Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft.
Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen;
Stünd' ich, Natur! vor dir ein Mann allein,
Da wär's der Mühe wert ein Mensch zu sein."

Er glaubt damit nur an den Ausgangspunkt zurückgelangen zu können, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß er nie ein gewöhnlicher Mensch gewesen, daß er vielmehr, als er „sich und die Welt verfluchte", von einem Enthusiasmus, einer grenzenlosen Hingabe des Herzens bewegt war, die über sich und die Welt hinausdeutete auf das Ziel seiner tiefsten und ihm doch nicht klar zum Bewußtsein gekommenen Sehnsucht.

Die Überleitung von der Freiheit des Genies zur Unfreiheit des von der Sorge geknechteten, gewöhnlichen Menschen ist weiter gegeben damit, daß Faust darauf verzichtet, ein „Zauberwort" gegen die Sorge zu sprechen, das heißt von seiner „magischen Gabe", seinem genialen Tiefblick und der darauf beruhenden genialen Schaffenskraft, Gebrauch zu machen, um die Sorge von sich zu scheuchen:

„Faust. Entferne dich!
Sorge. Ich bin am rechten Ort.
Faust (erst ergrimmt, dann besänftigt für sich).
Nimm dich in acht und sprich kein Zauberwort!"

Wohl gibt er dann noch auf die Frage: „Hast du die Sorge nie gekannt?" einen Rückblick auf sein genial durchgestürmtes Leben:

„Ich bin nur durch die Welt gerannt,“ usw., wohl glaubt er, daß die Sorge auch ohne das gegen sie gesprochene Zauberwort, also auch ohne die Anwendung der Macht des Genies, ihm nichts anzuhaben vermöge: „Hör auf! so kommst du mir nicht bei!“, wohl kann er es noch deutlich erkennen, wie die „Gespenster“, die Idole, von denen Boisserée spricht, dem Menschen sein Leben verderben:

„Unselige Gespenster! so behandelt ihr
Das menschliche Geschlecht zu tausendmalen;
Gleichgültige Tage selbst verwandelt ihr
In garstigen Wirrwarr netzumstrickter Qualen.“,

noch wiederholt er die Meinung, der Sorge widerstehen zu können, da haucht sie ihn an und macht ihn so blind am letzten Ende seines Lebens, wie es die gewöhnlichen Sterblichen, deren Los er sich wünscht, ihr ganzes Leben hindurch sind: „Die Menschen sind im ganzen Leben blind, nun, Fauste! werde du's am Ende!“

Nachdem ihn die Sorge angehaucht, ist Faust seltsam verändert. Wir hören ihn mit keinem Wort mehr Bezug nehmen auf sein Gespräch mit der Sorge, dagegen sehen wir, daß eine große Hast und Unruhe ihn ganz plötzlich ergreift:

„Was ich gedacht ich eil' es zu vollbringen.“

Mitten in der Nacht, auf der Stelle soll alles die Arbeit ergreifen, damit das sogleich fertig werde, was ihn so völlig gefangen nimmt, daß er darüber ganz die unbefangene Schätzung des Möglichen, des Erreichbaren, des Wirklichen verliert:

„Vom Lager auf, ihr Knechte! Mann für Mann!
Laßt glücklich schauen was ich kühn ersann.
Ergreift das Werkzeug, Schaufel rührt und Spaten!
Das Abgesteckte muß sogleich geraten.“

Es ist die törichte Hast des von seinem Gegenstand ganz einseitig eingenommenen, subjektiv befangenen Menschen, die ihn treibt. Und ganz erfüllt von dem eiteln Gedanken, sich in diesem Riesenwerk ein Denkmal zu setzen, das „in Äonen“ nicht untergehen kann, während früher sein Wahlspruch lautete: „Die Tat

ist alles, nichts der Ruhm", ist ihm schon in dem täglichen Kampf um Freiheit und Leben „der Weisheit letzter Schluß" enthalten. Ganz hingegeben dieser irdischen, kleinmenschlichen Betrachtungsweise, nimmt er recht in der Art gewöhnlicher Menschen die ganz unsichere Zukunft schon als Gewißheit, die entfernte Möglichkeit schon als greifbare Wirklichkeit, den bloßen Plan zu einem Werk schon für das Werk selbst, die bloße Absicht für die Ausführung, und findet so in einem reinen Phantasiegebilde, in der bloßen Vorstellung von der herrlichen Vollendung seines Werkes die höchste Befriedigung:

> „Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
> Verweile doch, du bist so schön!
> Es kann die Spur von meinen Erdetagen
> Nicht in Äonen untergehn. —
> Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
> Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick."

Hiermit hat Faust die Wette verloren, aber, und dies ist das Entscheidende für den rechtlichen Standpunkt, in einem Zustand beginnender Auflösung, in einem Zustand der Unzurechnungsfähigkeit. Bei vollem Bewußtsein und gesundem innerem Sinn konnte Faust nie endgültige, höchste Befriedigung finden in dem Erfolg irgend einer äußeren Tätigkeit, und sei diese auch noch so groß und edel. Was den genialen Menschen überwindet, ist die Altersschwäche, die Greisenhaftigkeit, die Auflösung:

> „Der mir so kräftig widerstand,
> Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand.",

sagt Mephistopheles bezeichnend genug. Und weil es nur die mit der Zeit einsetzende Altersschwäche war, die Faust unzurechnungsfähig machte und ihn seiner eigenen Natur untreu werden ließ, darum hat auch der Verlust der Wette weiter keine Bedeutung. Bis zum Augenblick der beginnenden Auflösung, bis zu dem Momente, wo die Sorge, die Vorläuferin und Schwester des Todes, ihn anhauchte, blieb Faust im Grunde

seiner Seele sein Leben lang dem Göttlichen, Ewigen, Vollkommenen zugewandt, ohne es sich selber zu gestehen. Die innigste Sehnsucht nach der höchsten Vollkommenheit, Freiheit und Glückseligkeit war es, die ihn verhinderte, in irgend einem irdischen Tun, in irgend einem irdischen, zeitlichen, von äußeren, zufälligen Momenten abhängigen Werke die letzte Befriedigung zu finden. So blieb er „immer strebend bemüht", indem er seine Seele an nichts Endliches knüpfte. Die höchste, die ewige Liebe wohnte in seinem Herzen, unbewußt ihm selber, verleugnet von ihm selber, nur deutlich daran, daß er in keinem endlichen Gut aufzugehen vermochte. Was er in den endlichen Dingen liebte, waren nicht diese selbst, sondern das Ewige, das sich in ihnen aussprach. In einem Gretchen, in einer Helena, in einem Volk, dem er Raum und Leben schaffte, liebte er immer nicht das Ding selbst, sondern das, was darüber hinausdeutet: die Gottheit, die in allen Wesen zur Erscheinung kommt. So hat auch Gretchen, jene große, edle Seele, in ihm nicht nur den Mann geliebt, sondern das Ideal, in dem sich für sie das Höchste zu verkörpern schien. So hat sich das Irdisch-Weibliche, die irdische Liebe, zum Ewig-Weiblichen, zur vollkommenen Liebe erweitert, und so nimmt die ewige Liebe von oben Teil an ihm, erlöst ihn und nimmt ihn zu sich in ihr seliges Reich:

„Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen,
‚Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.'
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teil genommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen."

Hier auf Erden gibt es keine Vollkommenheit, sondern nur einen Trieb danach, der sich in allen Wesen in ihrem Willen zum Leben, ihrem Drang nach immer höheren Formen der Existenz ausdrückt. In der scheinbaren Vollkommenheit „alles Vergänglichen", die uns anzieht, mit Entzücken erfüllt und unsere Liebe

anfacht, ist uns „nur ein Gleichnis" des Unvergänglichen gegeben, des wahrhaft Vollkommenen, der höchsten, wahrhaften Existenz. In Gott allein wird das „Unzulängliche", das scheinbar Vollkommene, zum wahrhaft Vollkommenen, zum „Ereignis".

Das Weib mit seiner innigeren Beziehung zur Natur, im Gegensatz zu dem mehr von geistigem Streben erfüllten Manne, wird als Symbol des Kreatürlichen, Endlichen, Unzulänglichen überhaupt genommen. In dem Endlichen, Kreatürlichen, Unzulänglichen aber sehen wir stufenweise das Unendliche, Schöpferische, Vollkommene immer mehr und immer deutlicher zum Ausdruck gebracht. Der geniale Mensch liebt das Ewige, wie es sich in den endlichen Dingen in immer reineren Formen ausspricht, aber er liebt nicht die endlichen Dinge selbst. Das Ewige im Weiblichen, im Endlichen, Kreatürlichen zieht ihn also hinan zum Ewigen, Vollkommenen in seiner reinsten Gestalt, zum höchsten Leben und Sein, zu Gott:

„Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis;
Das Unzulängliche
Hier wird's Ereignis;
Das Unbeschreibliche
Hier ist's getan;
Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan."

Die vorstehenden Ausführungen schließen sich an Bemerkungen an, die ich bereits in meiner 1888 erschienenen kleinen Schrift über „Das Wesen des Genies (Faust und Hamlet)" gemacht habe. Wie ich zu meiner Erklärung der Hamlet-Tragödie durch das Wort Christi über seine Mutter und seine Brüder Matthäus 12, 46 ff. angeregt worden bin, so bin ich andererseits wieder durch meine Beschäftigung mit Hamlet auf die Grundidee des Goetheschen Faustgedichts geführt worden. Es sind über neunzehn Jahre her, ich suchte als Einleitung zu einem

Hamlet-Kommentar die wesentlichen Züge des Genies ganz im allgemeinen festzustellen, da fielen mir bei dieser Beschäftigung plötzlich zahlreiche Stellen aus dem „Faust“ ein, die ich früher nie verstanden hatte und die mir nun im Zusammenhang mit meiner Idee vom Genie auf einmal ganz klar und faßlich geworden waren. So hatte ich, ohne sie direkt zu suchen, zugleich mit der Lösung des Hamlet-Problems auch die Grundidee des Goetheschen Faust gefunden. Das nachträgliche Studium der verschiedensten Faust-Erklärungen — ich nenne hier nur die von Hartung, Düntzer, Köstlin, Vischer, Kreyßig, Carriere, Löper, v. Oettingen, Boyesen, Marbach, Schreyer, Grimm, Fischer, Baumgart, Valentin, Meyer, Heinemann, Schröer, Freybe, Keuchel, Geist und Minor — zeigte mir, daß sie alle der Grundidee des Gedichts nicht gerecht geworden waren, weil sie das eigentlich Genialische an Faust, das bei aller äußeren Abhängigkeit von weltlichen Mächten auf der inneren Losgelöstheit von allem Endlichen beruht, nicht erkannt haben. Infolgedessen wird auch die Scene mit der Sorge, die von größter Bedeutung für die Erkenntnis des Ganzen ist, von allen gründlich mißverstanden. Nur sehr wenige bemerken überhaupt, daß mit Faust, nachdem ihn die Sorge angehaucht hat, eine Veränderung vor sich gegangen ist; keiner aber deutet diese Veränderung in der richtigen Weise und zieht die für die Idee des Ganzen so wichtigen Schlüsse daraus. In Eckermanns Gesprächen mit Goethe, in Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler von Müller usw. habe ich nachträglich noch eine Fülle von Beweisen für die Richtigkeit meiner Auffassung gefunden und in einem Aufsatz über „Die Bedeutung der Magie und Sorge in Goethes ‚Faust‘“ im Goethe-Jahrbuch 1900, sowie in einer besondern, Ende Januar 1901 erschienenen und jetzt bereits in dritter vermehrter Auflage vorliegenden Schrift, „Eine neue Faust-Erklärung“, niedergelegt.

VI.

Byrons Schilderung des Übermenschen im Manfred.



Manfred ist unter dem zwiefachen Eindruck der gewaltigen Alpennatur und des Goetheschen Faustgedichts entstanden. Bei dem dritten Akt kommt noch die Wirkung hinzu, die die erste Bekanntschaft mit Rom für Byron mit sich führte. Auf seiner Reise in die Schweiz im Jahre 1816 lernte er den 1808 veröffentlichten ersten Teil des Faust in Bruchstücken kennen. Das Gedicht muß einen sehr tiefgehenden Eindruck auf ihn gemacht haben, trotzdem er es nicht im Original lesen konnte, sondern es sich von einem Freunde übersetzen lassen mußte. Das Faustische in Byrons Natur fühlte sich unzweifelhaft mächtig angeregt; so entstand der Drang, auch selber das auszusprechen, was ein anderer gleichsam für ihn schon getan. Der Eindruck des Faustgedichts, der tiefer ging, als Byron es später zugestand, wurde noch verstärkt durch den Eindruck, den die herrliche Alpenwelt auf sein enthusiastisch gestimmtes Gemüt ausübte. Dieser doppelte Eindruck spiegelt sich deutlich in dem dramatischen Gedicht „Manfred" wieder, der großartigsten Schöpfung Byrons. Wie im Faustgedicht und in der Alpennatur steht auch im Manfredgedicht das Liebliche, Schöne und Entzückende neben dem Furchtbarerhabenen und Übermächtiggroßartigen. Manfred ist wie Faust und Hamlet der Geniale, der Übermensch, dessen Auge alle Lieblichkeit der Welt voll Entzücken in sich aufnimmt, und dessen Sehnsucht nach einer höchsten, vollkommenen Existenz, nach einem göttlichen Leben doch so groß ist, daß alle Genüsse, die diese Welt zu bieten vermag, das Herz nicht auszufüllen imstande sind. Wie Faust aber, so vermag auch Manfred nicht zum Frieden zu

gelangen, nicht völlig im Göttlichen aufzugehen. Die Erde fesselt ihn mit ihrem Schwergewicht und zieht ihn immer wieder zu sich herab, so oft auch seine Seele wie ein Adler sich zum Himmel emporschwingen möchte. Die unendlich große Sehnsucht nach dem Vollkommenen, nach dem Ewigen in seinem Herzen aber behütet ihn davor, gemein zu werden, in irdischem Tand und Trödel vollständig aufzugehen, ein Spielball, eine Beute des Bösen zu werden.

So ist seinem innigen ästhetischen Empfinden ein Zug tiefer Traurigkeit beigemischt. Die Welt, die ihm so herrlich und großartig erscheint, ist zugleich die Stätte seiner Leiden und Kämpfe. Auf einem der höchsten Berge in den Alpen, auf der Jungfrau stehend, den wunderbar großartigen Ausblick genießend ruft Manfred aus:

„O Mutter Erde,
Du frischer junger Tag, du Hochgebirge!
Warum denn seid ihr schön, da ich zu lieben
Euch nicht vermag? — Auch du hellleuchtend Aug'
Der Welt, das über alle blickt und alle
Entzückt, — in mein Herz scheinst du nicht!
Noch ihr, ihr Felsen, deren Rand ich rühre,
Indes tief unten an des Stromes Bord
Der Tannenwald zu Buschwerk eingeschrumpft
In schwindelnder Entfernung steht. Wenn mir
Ein Sprung, ein Tritt, 'ne Wendung, ja ein Hauch
Auf diesem Felsenbett zur ew'gen Ruh'
Verhelfen könnt' — warum denn säum' ich noch?
Ich fühl' den Antrieb wohl, doch stürz' ich nicht;
Ich schaue die Gefahr und weiche nicht;
Mein Kopf ist wirr, doch fest steht dieser Fuß.
Es ist ein Wirken in mir, das mich hält
Und Weiterleben mir zum Schicksal macht,
Wenn Leben heißt, so einen öden Geist
In sich herumzutragen, gleichsam nur
Der Seele Sarg zu sein! Denn aufgehört
Hab' ich mich zu entschuld'gen vor mir selbst —
So ist die letzte Schwäche abgetan.

(Ein Adler fliegt nahe vorbei.)

Du wolkenspaltender Gesandter du,
Der du am nächsten an dem Himmel fliegst,
Wohl magst du mir so nah' vorüberstoßen;
Ich könnte deine Beute sein und dir
Die Jungen sättigen. — Du bist dahin,
Wo dir kein Menschenauge folgen kann;
Deins aber dringt herab, gradaus und aufwärts
Mit Adlersblick. Wie schön, wie wundervoll
Ist diese ganze sichtbarliche Welt!
Wie herrlich an sich selbst und wenn sie geht!
Wir aber, die wir ihre Herrn uns nennen,
Halb Staub, halb Gott, gleich ungeschickt zu sinken
Wie höher aufzusteigen, bringen nur
Mit unserm Zwittersein den Widerspruch
In dieser Schöpfung Harmonie und atmen
Der Schwäche und des Stolzes Luft zugleich.
Im Kampf mit schnöder Not und hohem Trieb
Gewinnt es endlich unsre Sterblichkeit.
Wir bleiben dann, was wir uns nur nicht nennen,
Was wir einander nicht gestehn. — Horch!

(Man hört eine Hirtenpfeife.)

Die einfache Musik der Bergespfeife —
Denn hier ist ja noch nicht ein Schäfermärchen
Die Patriarchenzeit! — tönt durch die Luft,
Gemischt mit jenem holden Klang der Herde.
O meine Seele möcht' das Echo trinken!
O wär' ich eines sanften Tones Geist,
Ein Laut, der lebt und Harmonieen atmet,
Ein körperloser Reiz, der mit dem Ton,
Der ihn erschuf, erst wird und mit ihm stirbt."

Diese Verse zeigen deutlich, wie innig die Schönheit der Welt von Byron=Manfred empfunden wird, wie stark sein Sinn für die Vollkommenheit der äußeren Erscheinung ausgeprägt, wie genial sein Schauen ist, ganz verwandt dem ästhetischen Empfinden Fausts, dem dieser auf seinem Spaziergang mit Wagner in der Bewunderung des Sonnenuntergangs einen so hochpoetischen Ausdruck verleiht.

Auch die Worte, mit denen Hamlet die Herrlichkeit der Welt

schildert, gehören hierher; er sagt in seinem Gespräch mit Rosenkranz und Güldenstern: „Dieser herrliche Baldachin, die Luft, seht ihr, dieses prächtige Gewölbe über uns, dieses majestätische, mit feurigem Gold ausgelegte Dach!"

Das innige Gefühl für die Schönheit der Welt ist aber verbunden mit der tiefen Trauer über die Unvollkommenheit und Schwäche der Menschennatur. Ja, gerade die Empfindung der göttlichen Schönheit, die Empfindung der Vollkommenheit in der äußeren Erscheinung ruft die Sehnsucht auch nach der inneren Vollkommenheit, nach der Vollkommenheit des Denkens und Wollens wach, also nach der höchsten Ausgestaltung der ganzen Existenz, nach einem höchsten Leben. Im Gegensatz zu dem ersehnten Ideal aber übt die unvollkommene Wirklichkeit einen doppelt schmerzlichen Eindruck auf das Gemüt aus. Daher ist so oft die Empfindung größter Schönheit mit einem inneren Schmerz verbunden. Das Entzücken, das Glück über die schöne Empfindung mischt sich dann mit diesem inneren Schmerz zu einem Gefühl, das wir Wehmut nennen. Die größte Schönheit wird uns zugleich froh und ernst stimmen, und eine Venus von Milo, oder ein Violinkonzert von Beethoven, von Joachim gespielt, wird unter Umständen so tief unser Gemüt rühren, daß wir uns der Tränen nicht erwehren können. Wir alle sind in höherem oder geringerem Grade Fauste, Manfreds und Hamlets, in uns allen steckt mehr oder weniger bewußt die Sehnsucht nach dem Vollkommenen, nach der höchsten Form der Existenz, und sehen oder hören wir etwas Vollkommenes, etwas Schönes, so schwillt diese Sehnsucht plötzlich an, macht unser Herz stocken und treibt uns das Wasser aus den Augen. Als Heinrich Heine nach langer Krankheit zum ersten Male ausging und in den Louvre kam, brach er vor der Statue der Venus von Milo schluchzend zusammen. Die Worte des Narciß in Brachvogels gleichnamigem Drama haben mich stets eigenartig berührt: „O Sehnsucht,

Sehnsucht, du hältst das Weltall zusammen, du bist doch das Beste am Leben. Ach, wer keine Sehnsucht mehr fühlt, ist wert zu sterben, zu faulen!" Aristoteles hat schon vor mehr als zweitausend Jahren diese Bemerkung gemacht, er sagt: „Alle genialen Menschen sollen schwermütig gewesen sein." Schwermut aber ist der Ausdruck ungestillter, tiefer Sehnsucht.

Dieser Zwiespalt in der menschlichen Brust, der Zwiespalt zwischen der Sehnsucht nach einer vollkommeneren Existenz, nach einem höheren Leben, und der eigenen Unvollkommenheit und Schwäche, dieser Zwiespalt, der gerade bei dem Anblick einer Vollkommenheit in der äußeren Erscheinung, eines schönen und großartigen Gebildes zum Bewußtsein kommt, ist es, der auch Manfred zugleich mit der Bewunderung der herrlich schönen Welt und ihrer äußeren Vollkommenheit das tiefe Bedauern über die eigene Unvollkommenheit aussprechen läßt: „Wie schön, wie wundervoll ist diese ganze sichtbarliche Welt! Wie herrlich an sich selbst und wenn sie geht! Wir aber, die wir ihre Herrn uns nennen, halb Staub, halb Gott, gleich ungeschickt zu sinken, wie höher aufzusteigen, bringen nur mit unserm Zwittersein den Widerspruch in dieser Schöpfung Harmonie und atmen der Schwäche und des Stolzes Luft zugleich. Im Kampf mit schnöder Not und hohem Trieb gewinnt es endlich unsre Sterblichkeit. Wir bleiben dann, was wir uns nur nicht nennen, was wir einander nicht gestehn."

Wir wissen, daß der geniale Hamlet doch diesen Mut der Wahrheit besitzt, er nennt sich das, was hier Manfred meint, und gesteht es auch anderen: „Ich bin selbst leidlich tugendhaft," sagt er zu Ophelia, „dennoch könnt' ich mich solcher Dinge anklagen, daß es besser wäre, meine Mutter hätte mich nie geboren. Ich bin sehr stolz, rachsüchtig, ehrgeizig. Mehr Missetaten stecken in mir, die nur meines Winkes harren, als ich Gedanken habe, sie auszusinnen, Einbildungskraft, ihnen Gestalt

zu geben, oder Zeit, sie auszuführen. Wozu sollen solche Gesellen zwischen Himmel und Erde herumkrabbeln? Wir sind Erzgauner, alle! Trau keinem von uns!"

Dieser Zwiespalt in der Menschennatur ist es, den auch Faust betont, kurz nachdem er seinem ästhetischen Empfinden in der Bewunderung des Sonnenuntergangs einen so schönen Ausdruck gegeben:

> „Du bist dir nur des einen Triebs bewußt;
> O lerne nie den andern kennen!
> Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
> Die eine will sich von der andern trennen;
> Die eine hält, in derber Liebeslust,
> Sich an die Welt mit klammernden Organen;
> Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
> Zu den Gefilden hoher Ahnen."

Die aus Bewunderung und Verachtung gemischte Stimmung Hamlets gegenüber der Menschennatur drückt sich in den Worten aus: „Welch ein Meisterstück ist der Mensch! wie edel durch Vernunft! wie unbegrenzt in seinen Fähigkeiten! in Gestalt und Bewegung wie ausdrucksvoll und wunderwürdig! in seiner Haltung wie ähnlich einem Engel! im Denken wie ähnlich einem Gott! die Zierde der Welt! das Muster aller lebenden Geschöpfe! Und doch, was ist mir diese Quintessenz des Staubes?"

Nur zuweilen tritt die ästhetische Empfindung ganz rein zu Tage, in ruhigen, friedvollen Momenten, in denen der Mensch nichts Wirkliches mehr sucht, in denen er abgeschlossen hat mit seinem Wünschen und Hoffen und seinem Leben. Manfred hatte, wie Faust, sich zu töten gesucht; im Begriff, sich in den Abgrund zu stürzen, war er von einem Gemsjäger im letzten Augenblick noch gerettet und wieder dem Leben zugeführt worden. Die tiefe Erschütterung, der Tod, der nahe an ihm vorbeigestreift, hatten auf sein Gemüt beruhigend gewirkt. Der Widerstreit im Herzen tritt nicht so scharf hervor. Die Schönheit entzückt jetzt

mehr, ohne zugleich den tiefen Seelenschmerz hervorzurufen. Diese reine Freude am Schönen, diesen reinen Genuß im Schauen sucht Manfred sich zu verschaffen, indem er die Alpenfee beschwört, ihm zu erscheinen; beim Anblick eines Wasserfalls in einem tiefen Alpental spricht er die Worte:

„Noch ist nicht Mittag, noch überwölben
Des Sonnenbogens Strahlen jenen Strom
Mit jeder Himmelsfarb'. Die Silbersäule
Des Wassers stürzt sich köpflings von den Felsen
Und sprüht ihr schäumend Leuchten weit umher,
Wie jenes bleichen Riesenrosses Schweif,
Das, wie die Offenbarung sagt, der Tod
Besteigt. Kein andres Auge als das meine
Trinkt diesen Anblick voller Lieblichkeit.
Ich sollt' allein in dieser Wildnis sein
Und dieser Wasser Huldigung nur teilen
Mit dieser Stätte Geist. Ich will ihn rufen.

(Manfred nimmt etwas Wasser in die hohle Hand und spritzt es in die Luft, während er die Beschwörung murmelt. Nach einer Weile erscheint die Alpenfee unter dem Kreis des Sonnenbogens.)

Du schöner Geist mit deinem lichten Haar,
Dem blendend prächt'gen Aug', der holden Form,
Wo aller Erdentöchter Reiz sich mischt
Zu überird'schem Glanz, von reinrem Stoff,
Indes der jugendliche Farbenschmelz
— Der zarten Wange gleich des Kinds, das schläft,
Von seiner Mutter Busen sanft gewiegt —
Dem ros'gen Hauche gleich, den auf dem Schnee
Der höchsten Höh'n die Sonne scheidend läßt,
Der Erde Scham mit Sonnenglut vermählend
— Mit Himmelsreiz dich malt und selbst den Glanz
Des Sonnenbogens über dir verdunkelt.
Du hehrer Geist, in deinem klaren Auge,
Das deiner Seele Heiterkeit enthüllt,
Die an sich selbst Unsterblichkeit verkündet,
Les' ich: du willst verzeihn dem Erdensohn —
Dem manchmal die geheimen Mächte wohl
Geselligkeit mit ihnen selbst verstatten,
Wenn seine Zauber er benützt — daß er
Dich also ruft und dich — nur kurz — betrachtet."

Auch der nahende Tod ist es später, der Manfreds Seele mit Frieden erfüllt und ihn befähigt, die ganze Schönheit des letzten Sonnenuntergangs zu genießen. Die vollste Hingebung, die innigste Bewunderung atmen seine Worte an die scheidende Sonne, die nun zum letzten Male für ihn untergeht:

„Du herrlichstes Gestirn!
Du Gott des Einst, der starken Menschenrasse,
Die niemals krankt', der Riesensöhne, die
Der Engel Ehe mit Geschöpf entsprangen,
Das schöner noch als sie, doch durch die Geister,
Die finsteren, von seiner Höhe sank.
Du herrliches Gestirn, das man verehrte,
Eh' das Geheimnis deines Werdens sich
Enthüllt'. Du früh'ster Bote des Allmächt'gen,
Der einst die Herzen der Chaldäer Hirten
Auf ihrer Berge Gipfel so erfreut,
Daß in Gebet ihr Inn'res sie ergossen.
Greifbarer Gott, Vertreter des Verborg'nen,
Der dich zu seinem Schatten auserkor,
Du Kern und Häuptling vieler andern Sterne,
Der du erträglich unsre Erde machst
Und Herz und Farbe aller Derer kräftigst,
Die unter deinen warmen Strahlen wallen.
Du Fürst der Jahreszeiten, Herr der Zonen
Und derer, die in ihrem Umkreis wohnen!
Auch unser Inn'res trägt ein Maal von dir,
Wie's unser Äuß'res trägt. Du steigst empor,
Du scheinst und sinkst hinab in Pracht. — Leb' wohl!
Ich schau' dich nimmer. Wie mein erster Blick
Der Liebe einst, des Staunens dir gehörte,
So nimm den letzten. Keinem wirst du strahlen,
Dem unheilvoller das Geschenk des Lebens,
Der Wärme ward. — Sie ist hinab. — Ich folge.“

Das eigenartige tiefe Fühlen des genialen Menschen, seine große Sehnsucht nach einer vollkommenen Existenz, nach einer Vollkommenheit des Empfindens, Denkens und Wollens isoliert ihn zugleich, macht ihn einsam und weltflüchtig. Wer das Streben nach der höchsten Vollkommenheit in sich trägt, wird

verletzt und beleidigt von allem Unvollkommenen, Häßlichen, Gemeinen, Dummen und Niedrigen. „Jede Vollkommenheit, die wir wahrnehmen," sagt Schiller, „wird unser eigen," aber, so können wir hinzufügen, ebensogut auch jede Unvollkommenheit. Indem ich meine Aufmerksamkeit auf etwas Häßliches, Dummes oder Gemeines richte, klingt alles Häßliche, Dumme und Gemeine in meinem eigenen Wesen mit an wie eine verwandte Saite; ich fühle dann mit Schrecken und Grauen alles Unvollkommene in meiner eigenen Natur sich regen, ich fühle mich herabgedrückt auf ein tieferes Niveau. Unser besseres Selbst, das Vollkommene in uns, leidet dann, und dieses Leiden, dieser innere Schmerz findet seinen Ausdruck in der Entrüstung, in die uns etwas Häßliches, Dummes und Gemeines versetzt. Wir suchen es von uns abzuwehren, und können wir dies nicht, so suchen wir aus dem Bereich des Unvollkommenen zu gelangen, das unser besseres Selbst erniedrigt, herabwürdigt. Die große Mehrzahl der Menschen aber ist von niedrigen, selbstsüchtigen Interessen bewegt; von einem selbstlosen Streben nach Schönheit, Wahrheit und sittlicher Freiheit ist wenig bei ihnen die Rede; daher ein Mensch wie Manfred schon von Kind auf einsam seine Wege geht. Trifft er mit Menschen zusammen, so nimmt er das Unvollkommene an ihnen wahr, damit aber auch das Unvollkommene an sich selber; er „fühlt sich herabgedrückt zu ihnen und Wurm wie sie". Manfred flieht die Menschen, selbst die, die ihm dem Blute nach nahe stehen. Er fühlt sich erst glücklich in der Einsamkeit. Seinen Durst nach Schönheit stillt er in der Betrachtung der großartigen Bilder der Natur, seine Sehnsucht nach Erkenntnis sucht er zu befriedigen in einsamem Studium, seine Lust zur freien Betätigung seiner Kräfte treibt ihn in Gefahr und Wagnis. Nur ein Wesen erscheint ihm ebenbürtig, ja viel vollkommener als er selber, und dieses Wesen, Astarte, ist durch seine, Manfreds, Schuld zu Grunde gegangen. Die

Alpenfee, die Manfred heraufbeschwört, fordert ihn auf, ihr sein Leid zu erzählen. Er tut es mit folgenden Worten:

„So sei es denn, wenn's auch mich foltern mag,
Mein Schmerz soll Worte finden. Hör'! — Mein Geist
Konnt' schon als Kind mit Andern nicht verkehren,
Er sah die Erde nicht mit Menschenaugen,
Ihr durst'ger Ehrgeiz war mir völlig fremd;
Ihr Lebenszweck blieb ebenso mir fremd;
Mein Schmerz und Glück und meine Leidenschaften,
Auch meine Gaben waren andrer Art.
Ich hatte die Gestalt lebend'gen Fleisches,
Doch keine Sympathie mit ihm; und unter
Den Staubgebor'nen allen, die mir nahten,
War eine nur, mit der — doch davon später!
Ich sagte, daß mit Mensch und Menschendenken
Ich spärliche Verbindung hielt. Dafür
War in der Wildnis ich beglückt; ich sog
Mit Luft der eis'gen Firne herbe Luft,
Wo nicht sein Nest zu bau'n der Vogel wagt,
Wo nackt Gestein nicht einen Käfer lockt;
Ich stürzte in den Strom und schwamm dahin
Im raschen Wirbel stets erneuter Wogen,
Wie sie der Sturzbach, wie das Meer sie sandte.
Hierin gefiel sich meine Jugendkraft.
Oft folgt' ich auch bei Nacht des Mondes Wallen,
Dem Gang der Sterne, ihren Wunderbildern;
Ich schaute in der Blitze Schein, bis blöd
Mein Auge ward, ich lauscht' der Blätter Flug,
Wenn seinen Abendgruß der Herbstwind heulte.
Dies war mir Lust und dann — die Einsamkeit.
Denn, wenn die Wesen, deren ein's ich war,
Mit Ingrimm war — den Lebensweg mir kreuzten,
Dann fühlt' ich mich herabgedrückt zu ihnen
Und wieder ganz Gewürm. Dann suchte ich
Auf meinem Pilgergang des Todes Höhlen
Und forschte in der Wirkung nach dem Grunde,
Und zog aus morsch Gebein und Menschenschädeln
Und Staubeshaufen höchst verbot'ne Schlüsse.
Dann bracht' ich Jahre zu mit Wissenschaften,
Die man seit grauer Zeit nicht mehr gelehrt;

Und mit viel Zeit und Müh' und schwerem Kampf
Und Büßung, die allein schon über Luft
Und Luft- und Erdengeister, über Raum
Und die bevölkerte Unendlichkeit
Gewalt hat, macht' ich meine Blicke mit
Der Ewigkeit vertraut, wie einst vor mir
Die Magier getan und der, der Eros
Und Anteros aus ihrem Quellenhaus
Zu Gadara berief, wie ich heut' dich.
Doch mit dem Wissen wuchs des Wissens Durst,
Die Macht und Lust des leuchtenden Verstands."

Dieser Zug zur Einsamkeit ist allen bedeutenden Menschen eigen. Sie fliehen die große Menge, das Gewühl, und suchen allein oder in einem engen Kreise gleichgestimmter Menschen ihren Idealen nachzugehen: so hier Manfred, allein oder in Gesellschaft des einzigen Wesens, das ihm ähnlich war, das ihn verstand:

„Ich nannte dir
Nicht Vater, Mutter, Liebchen, Freund noch Wesen,
Mit dem ich einst des Daseins Kette trug —
Wenn solche ich besaß, erschienen sie
Mir doch nicht so — doch Eine gab es wohl —
Sie glich in allen ihren Zügen mir; ihr Aug',
Ihr Haar, ihr Antlitz, ja der Ton der Stimme
War — wie die Welt erzählte — wie bei mir,
Nur überall gemildert und verschönt.
Sie liebte es wie ich, in Einsamkeit
Zu sinnen und zu wandern, forschte viel
Geheimem Wissen nach wie ich, und hatte
'Ne Seele um das Weltall zu begreifen.
Doch hegte sie auch sanft're Eigenschaften:
Das Mitleid und das Lächeln und die Träne
Und Zärtlichkeit — die ich für sie nur fühlte —
Und Demut endlich, die ich nie besaß.
Die Fehler hatte sie mit mir gemein,
Doch ihre Tugenden gehörten ihr.
Ich liebte sie und — habe sie zerstört."

Wir hören Manfred hier wie auch schon vorher seinen Durst nach Wissen, nach Erkenntnis betonen. Er rühmt es an

Astarten, daß sie eine Seele hatte, das Weltall zu begreifen. Die tiefere Erkenntnis aber führt dazu, wie ich schon mehrmals auseinandersetzte, das eigene Ich in allem Existierenden wiederzuerkennen. Das Weltall begreifen heißt sich selbst wiederfinden in allem, was da lebt und webt, in allen Kräften der Natur, in Menschen, Tieren, Pflanzen, Gesteinen, in Luft und Feuer, in Erde und Wasser. Die Kraft, die ich in meinem Arm als Energie deutlich fühle, sie wird, wenn ich mit diesem Arm die Kurbel des Rades einer Dynamomaschine bewege, zu Elektrizität, zu Licht und Wärme. Und umgekehrt: das Licht, das von dem fernsten Fixstern in mein Auge scheint, ist nur eine andere Form der Kraft, die ich in meinem Arm als Energie fühle, die mein Herz schlagen läßt und die ich wiederum als ein Streben, als einen lebendigen Trieb nach der Verwirklichung irgend einer Idee wahrnehme. Diese Einheit der Naturkräfte und die Einheit des Menschengeistes mit der ganzen Natur, mit der ganzen unendlichen Fülle der Wesen, aus denen sie sich zusammensetzt, diese Einheit, die einer tieferen Erkenntnis aufgeht, findet ihren poetischen Ausdruck in dem Vertrautsein des Übermenschen Faust und Manfred mit den Geistern der Erde, der Luft und aller Naturkräfte, und in ihrer Herrschaft über diese Geister. Die tiefere Erkenntnis, die das eigene Ich zur Natur, zum All erweitert, macht sich gleichsam damit zugleich die Natur, das All untertan. Was für andere Menschen stumm und tot ist, das gewinnt für den tieferen Blick des genialen Menschen Leben, Geist und Sprache. Die ganze Natur redet zu ihm, sie offenbart ihm ihre Geheimnisse und gibt ihm die Macht, sie zu beherrschen, sie sich dienstbar zu machen. „Erhabner Geist," sagt Faust, „du gabst mir, gabst mir alles, warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst dein Angesicht im Feuer zugewendet. Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich, Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht kalt staunenden Besuch erlaubst du nur, ver-

gönnest mir in ihre tiefe Brust wie in den Busen eines Freunds zu schauen. Du führst die Reihe der Lebendigen vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen." Auch dem Übermenschen Manfred ist diese Erkenntnis zu eigen. Das poetische Symbol dafür ist die Macht, die Geister zu beschwören, die Geister aller Elemente, aller Naturkräfte: Manfred beschwört sie und sie antworten ihm, sie stehen ihm Rede und bieten sich seinem Dienst dar. Hochpoetisch sind die Stimmen der Geister im Manfredgedicht und vorzüglich übersetzt von Adolf Seubert:

„Stimme des ersten Geistes.

Sterblicher! du riefst heraus
Mich aus meinem Wolkenhaus,
Das aus Zwielichts Dunst sich hebt,
Von der Sonne Gold durchwebt;
Wo sich Scharlach und Azur
Mischt zu meines Zeltes Flur.
Ist auch sündhaft dein Begehr,
Ritt ich doch auf Strahlen her,
Deinem Schwure untertan.
Sage deinen Wunsch mir an.

Stimme des zweiten Geistes.

Mont Blanc ist der Berge König:
Längst auf seinem Felsenthron
Krönten sie im Wolkenmantel
Mit der Eiseskron' ihn schon.
Wälder schmücken seine Hüfte,
Die Lawine seine Hand;
Aber ich muß erst befehlen,
Bis sie stürzt von fels'ger Wand.
Täglich schiebt die Gletschermasse
Rastlos weiter sich und kalt,
Aber ich bin's, der sie treibet,
Der ihr ruft ein plötzlich Halt.
Ich, der Geist des Hochgebirges,
Dem sich beugt das Schneerevier,

Dem der Berge Sohlen zittern.
Was verlangst du, sprich, von mir?

Stimme des dritten Geistes.

In des Wassers blauer Tiefe,
Wo sich keine Welle regt,
Wo kein Windhauch leise zittert,
Wo sich Meergewürm bewegt,
Wo ihr grünes Haar mit Muscheln
Sich die Nixe eifrig schmückt,
Hat dein Zauberspruch sich ehern
Wie ein Sturmwind eingedrückt.
Bis in meine Muschelhalle
Schlug das Echo donnernd an.
Nun enthüll' dem Wassergeiste
Deiner Wünsche weiten Plan."

Was Manfred aber bei den Geistern sucht, kann er doch nicht finden. Die tiefere Erkenntnis der Einheit alles Existierenden, die Kenntnis der Gesetze und Kräfte der Natur vermag nicht das Leid aus seiner Seele zu nehmen, nicht die tiefe Verzweiflung über seine Schuld, vermag nicht das Geschehene ungeschehen zu machen. Vergebens ruft er die Geister an, ihn von seiner Qual zu befreien, ihm ein Mittel zu verschaffen, das Entsetzliche zu vergessen, das er durch eigene Schuld über die gebracht, die ihm das Teuerste auf Erden war: „Gebt mir Vergessen, gebt mir Selbstvergessen!" ruft Manfred aus. „Könnt aus den angebot'nen dunklen Reichen ihr mir nicht herbeschwören, was ich wünsche?" Aber die Kenntnis der Naturkräfte und ihre Beherrschung vermag wohl äußere Güter zu gewähren, aber nicht den Frieden der Seele wiederherzustellen: „Wir können dir nur geben, was wir haben," sagt der Geist, „verlange einen Gegenstand, Macht, Herrschaft, ganz oder teilweis irdisch Glück und Glanz, ein Wort, die Elemente zu regieren, die wir beherrschen, sprich, du sollst es haben."

So bleibt Manfred nichts übrig, als auf den Frieden zu

hoffen, der ihm im Tode wird. Astarte hat es ihm verkündet. Heraufbeschworen im Reiche der Unterwelt ruft sie ihm zu: „Manfred, schon morgen nimmt deine Erdenpein ein End'.“ Dem sterbenden Manfred nahen sich die bösen Geister und wollen ihn hinabziehen in ihr dunkles Reich; er aber hat die Kraft, sie zurückzuweisen. Soviel Böses er auch im Leben getan, soviel er auch gefehlt hat, dem Bösen ist seine Seele doch nicht verfallen, weil bei aller menschlichen Schwäche und Unvollkommenheit doch stets in seiner Seele auch die Sehnsucht nach dem Vollkommenen, nach dem Ewigen gelebt hat. Wie Faust hat er immer strebend sich bemüht, dem Ewigen nahe zu kommen; was unvollkommen in ihm war und sich in seinem Handeln als wilde Leidenschaft und unmäßige Begier wirksam zeigte und ihn zum Verbrecher machte, das erfüllte ihn selbst mit tiefstem Schmerz, mit bitterer, furchtbarer Reue. Und gerade in diesem Seelenschmerz zeigt sich die große und edle Natur Manfreds; denn um soviel Anstoß zu nehmen an der Unvollkommenheit des eigenen Wesens, muß man den stärksten Trieb, die heißeste Sehnsucht nach dem Vollkommenen, nach dem Reinen und Guten in sich tragen. Das Gefühl dieses inneren Adels aber verleiht unserem Helden die Kraft, den Anspruch der bösen Geister an seine Seele zurückzuweisen, ähnlich wie auch im Faustgedicht die Engel im Kampf mit den Teufeln um das Unsterbliche Fausts schließlich den Sieg davontragen. Wie Faust war auch Manfred nie dem Bösen völlig untertan, wenn er sich auch wie jener in Verblendung und Leidenschaft des Bösen bediente. Wie tief Byron-Manfred das Schlechte in der eigenen Brust, in der eigenen Natur verachtete und haßte, zeigt der Fluch oder Zauberspruch, den Byron über Manfred nach der Beschwörung der Geister am Schlusse des ersten Auftritts von einer Stimme, der Stimme des Gewissens nämlich, aussprechen läßt. Es ist die Qual des friedlos machenden schlechten Gewissens darin zu

einem ganz eigenartigen dichterischen Ausdruck gebracht. Die 4.—6. Strophe lautet:

„Und ein magisch Wort und Buch
Drücket dich mit schwerem Fluch,
Und ein Geist aus luft'gem Strich
Hält in seinem Netze dich;
Eine Stimme tönt mit Macht,
Die dir wehrt, was freut und lacht;
Und die Nacht verweigert dir
Jede süße Ruh' in ihr,
Ja im Sonnenglanze sei
Stets dein Wunsch: O wär's vorbei!

Deiner Tränen frische Flut
Schuf ich nun zu bösem Sud,
Preßt' aus deinem Herzen dir
Schwarzen Blutes Elixir,
Fing die Schlang', die wie im Hag
Selbst in deinem Lächeln lag,
Nahm den Zauber dir vom Mund,
Alles Unheils letzten Grund;
Und als jedes Gift ich maß,
Deines doch am schärfsten fraß.

Ha, bei deinem Schlangenmund,
Deiner Arglist Höllenschlund,
Deinem süßen Tugendblick,
Deiner Heuchelei und Tück',
Bei der Kunst, durch die dein Herz
Galt für menschlich allerwärts,
Deiner Lust an And'rer Pein,
Deiner Brüderschaft mit Kain,
Ruf' ich dir beschwörend zu:
Sei dir selbst die Hölle du!"

Wie groß Manfreds Seelenschmerz, seine Verzweiflung und Selbsterniedrigung ist, zeigen seine Worte, als ihn die Geister in der Unterwelt auffordern, sich vor Ariman, dem Herrscher der Unterwelt, zu beugen. Sie rufen ihm zu: „Demüt'ge dich und deinen schnöden Leib, du Erdenkind, willst du nicht Schlimmstes

fürchten." Manfred antwortet stolz abweisend: „Ich weiß. Doch seht, ich kniee nicht." Ein Geist der Unterwelt: „Man wird dich's lehren." Manfred erwidert:

„O man hat mich's schon gelehrt!
Gar manche Nacht hab' ich auf Erden mich
Zum nackten Boden hingebeugt, mein Haupt
Mit Asche schwer bestreut. Den höchsten Grad
Der Selbsterniedrigung hab' ich erkannt,
Denn vor der eigenen Verzweiflung sank
Ich hin und kniete vor der eig'nen Not."

Wer aber, wie Manfred, in dieser Weise sich selbst richtet, zeigt damit zugleich, daß das göttliche Prinzip, die Liebe, in seinem Willen lebt: er kann es wohl in der Leidenschaft, im Irrtum verletzen, aber er vermag es nie zu verleugnen. Darum verfällt der sterbende Manfred auch nicht den Geistern der Unterwelt. Als der böse Geist auf seine Sünden hinweist mit den Worten: „Doch deiner Sünden Unzahl machte dich uns untertan", weist ihn der sterbende Manfred zurück:

„Was kümmern meine Sünden dich? Muß denn
Verbrechen nur durch größeres Verbrechen
Gezüchtigt werden, größere Verbrecher?
In deine Höll' zurück! Ich fühl's, du hast
Gewalt nicht über mich; ich weiß, du wirst
Mich nie in deine Macht bekommen, nie!
Was ich getan, das ist getan; ich trage
In meinem Innern eine Qual, die du
Nicht steigern kannst. Der Geist, der ewig ist,
Vergilt sich selbst für seine Schuld und Tugend,
Er ist der Anfang und das End' des Bösen,
Er ist sein eigner Raum und Zeit; sein Kern,
Wenn dieser Zeitlichkeit entkleidet, leiht
Von dem, was außen um ihn schwimmt, kein Licht,
Er ruht in seinen Leiden, seiner Lust,
Wie's aus der Kenntnis seines Werts entspringt.
Du hast mich nie versucht; du konntest's nicht.

> Nie war dein Narr ich, bin nie deine Beute.
> Ich hab' mich selbst zerstört, und werde selbst
> Auch künftig mich zerstören. Fort, ihr Narren!
> Des Todes Hand liegt auf mir, nicht die eure!"

Wer sich selbst richtet, wird nicht von andern gerichtet werden. Der geniale Mensch bleibt, auch wo er irrt und schlecht handelt, im innersten Kern seines Wesens dem Göttlichen, dem Vollkommenen zugewandt, und darum vermag das Schlechte, das Gemeine nicht dauernd an ihm zu haften und ihn mit seinem Schwergewicht in die Finsternis zu ziehen. Wie der Adler der Sonne zustrebt, so der geniale Mensch dem Licht der Erkenntnis, der Wahrheit, dem Leben, der Vollkommenheit.

Zum Schluß möchte ich noch auf das von großer Begeisterung und Liebe eingegebene Buch Karl Bleibtreus „Byron der Übermensch, sein Leben und sein Dichten" hinweisen, das 1897, nach der zweiten Auflage meines „Genialen Menschen", erschienen ist. Ich habe damals nur flüchtig, jetzt genauer Kenntnis davon genommen, ohne jedoch daraus etwas für diese Vorlesung, die bereits 1893 vollendet war, zu verwenden, und citiere hier nur eine interessante Stelle S. 253: „Ihm (Byron) ist das schlechte Gewissen, das Nietzsche nur als selbstzerfleischende Schwäche auffaßt, kein leerer Wahn. Er leugnet nicht die Schuld mit moralischer Farbenblindheit, sondern erkennt sie mit doppelter Klarheit. Sein ethisches Empfinden paart ihn Shakespeare, er erhebt sich zu ungewöhnlichster Höhe, wie dem Übermenschen ziemt. Wie jede schwache Sentimentalität, fehlt ihm auch jede Gewissenlosigkeit des genialen" — soll heißen: fälschlich als genial bezeichneten — „Leichtsinns. Er nimmt die Dinge furchtbar ernst und schwer und *findet sich* mit keiner *Selbsttäuschung* ab. Elementare Gewissenssprache fiebert aus der machtvollen Fluchbeschwörung im Manfred."

VII.

Genialität und Seelenfreiheit
nach
Schopenhauers und Spinozas Lehre.



Zu dem Geistvollsten, was jemals über Genie geschrieben worden ist, gehört das 36. und 37. Kapitel des ersten Bandes und das 31. Kapitel des zweiten Bandes von Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung.“ Doch wäre es verfehlt, ohne weiteres auf die Worte des Meisters zu schwören und seine Ausführungen und Behauptungen ohne jede Kritik als richtig und unumstößlich wahr hinzunehmen. Schopenhauer hat sich vielfach geirrt, aber auch in seinem Irrtum bleibt er geistvoll und anregend, und mögen wir ihm zustimmen oder ihn zu widerlegen suchen, wir werden uns immer in unsrer Erkenntnis gefördert fühlen, solange wir uns mit ihm beschäftigen.

Gegen seine eigentliche Definition des Genies ist nichts einzuwenden. „Genialität“, sagt er, „ist nichts anderes als die vollkommenste Objektivität, d. h. die objektive Richtung des Geistes im Gegensatz zur subjektiven, welche auf die eigene Person, das ist den Willen, geht.“ Nur möchte ich hierbei schon bemerken, daß im Grunde Schopenhauer unter Willen den selbstsüchtig beschränkten Willen versteht, und daß es ein Fehler von ihm ist, vom Willen überhaupt zu reden, statt nur den selbstsüchtig beschränkten Willen als Gegensatz zur Genialität hinzustellen. Denn Wille ist immer vorhanden, auch bei der vollkommensten Objektivität; der Unterschied ist nur, daß dieser mit der vollkommensten Objektivität verbundene Wille ein vollkommen objektiver, ein vollkommen guter Wille ist. Mit diesem Zusatz aber ist Schopenhauers Definition durchaus richtig: „Genialität ist die objektive Richtung des Geistes im Gegensatz zur

subjektiven, welche auf die eigene Person, das ist den" — selbstsüchtig beschränkten — „Willen, geht."

Schopenhauers Auffassung vom Wesen des Genies bedarf aber noch einer weiteren Ergänzung. Wie nämlich gleich die auf die Definition folgenden Worte Schopenhauers zeigen, versteht er unter Genie vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich, das künstlerische Genie, indem er das philosophische und das praktische Genie dabei außer acht läßt. Er sagt nämlich, nachdem er Genialität als vollkommenste Objektivität definiert hat: „Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des" — selbstsüchtigen — „Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrigzubleiben: und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und, was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken."

Das ist völlig zutreffend, ist aber hier zunächst speziell auf das künstlerische Genie angewendet. Schopenhauers eigene Worte aber weisen weiter hinaus. Er sagt: „Es ist, als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maß der Erkenntniskraft zugefallen sein müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt; welcher freigewordene Überschuß der Erkenntnis jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird."

Ich sage, diese Worte weisen weiter hinaus und erklären mehr als nur das künstlerische Genie; denn der, dessen Seele zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird, braucht nicht notwendig sich gerade als Künstler zu betätigen und sein ge-

niales, objektives Schauen in Farben oder in Tönen wiederzugeben; er kann ebensogut das, was er innerlich schaut, in abstrakte Begriffe bringen, er kann ein Mann der Wissenschaft, ein großer Forscher und genialer Philosoph sein, wie es Schopenhauer selbst war. Die Seele empfindet nicht nur, sie denkt auch, und wenn sie zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird, so kann sich das Wesen der Welt nicht nur in ihrem Empfinden, sondern auch, und zwar unter Umständen vorzugsweise, in ihrem Denken wiederspiegeln. Wird diese Spiegelung festgehalten und reproduziert, so entsteht im ersten Falle ein Kunstwerk, im zweiten ein System von abstrakten Gedanken, eine Wahrheit.

Wir können aber noch weiter gehen und sagen, die Seele empfindet nicht nur und denkt nicht nur, sondern sie hat auch ein Streben und Wollen, das darauf ausgeht, gewisse Veränderungen in der Außenwelt hervorzurufen, sich in einem bestimmten Handeln zu verwirklichen, und dieses Streben, dieses Wollen wird gleichfalls im innigsten Konnex stehen mit der Art und Weise, wie die Welt sich in der Seele spiegelt. Ist das Glas des Seelenspiegels trübe und unrein, ist es geborsten und voller Fehler, so wird nicht nur das, was durch die Empfindung eingeht, verzerrt und voller Fehler sein, und nicht nur das Denken unwahr und einseitig, sondern auch das das Handeln bestimmende Streben und Wollen unrein und niedrig.

Schopenhauer selbst hat auch die Genialität oder Objektivität im Streben und Wollen ausführlich behandelt, und zwar in dem Teile seines Werkes, dem er die Überschrift „Bejahung und Verneinung des Willens“ gegeben; er hat nur die Sache undeutlich gemacht dadurch, daß er von einer Verneinung des Willens überhaupt redet, statt nur von einer Verneinung des subjektiv gerichteten, selbstsüchtig beschränkten Willens. Was Schopenhauer V e r n e i n u n g d e s W i l l e n s nennt, ist nichts anderes als eine R i c h t u n g s ä n d e r u n g d e s W i l l e n s. Der

Wille an sich als eine Kraft, als eine Energie ist unzerstörbar, nur sein Objekt, sein Ziel kann sich verändern; die Beschaffenheit dieses Objektes, dieses Zieles aber ist es gerade, die den genialen Menschen vom bornierten unterscheidet. Das Objekt, das Ziel des Willens des bornierten Menschen ist die eigene Person; in demselben Maße aber, in dem die Genialität des Menschen zunimmt, gewinnt auch das Objekt oder das Ziel, auf das sich der Wille richtet, immer mehr an Bedeutung und Umfang, bis es auf der höchsten Stufe alles Existierende, das All, umfaßt.

Der Wille, der auf die eigene Person geht, heißt Selbstsucht, der Wille, der über die eigene Person hinausgeht, heißt Liebe. Was Schopenhauer Verneinung des Willens nennt, ist richtiger mit Verneinung der Selbstsucht zu bezeichnen; Verneinung der Selbstsucht ist aber zugleich Bejahung der Liebe, d. h. Bejahung des Willens, der ein Ziel hat, das über die eigene Person hinausgeht. So ist Schopenhauers Verneinung des Willens zugleich eine Bejahung des Willens.

Schopenhauers Ausdruck ist daher irreführend, veranlaßt leicht Mißverständnisse und muß infolgedessen durch eine genauere Bezeichnung ersetzt werden. Dadurch wird auch der scheinbare Widerspruch beseitigt, der in Schopenhauers eigenen Auslassungen enthalten ist. Denn während er in verschiedenen Teilen seines Werkes sehr ausführlich von der Verneinung und Aufhebung des Willens redet, erklärt er selbst wiederholt und ausdrücklich, daß der Wille als eine ursprüngliche Kraft und Energie nie und nimmer aufgehoben und zu nichte gemacht werden kann. Der Wille ist nach ihm das Ding an sich, d. h. das eigentliche Wesen, der Kern aller Dinge, und mithin unzerstörbar. Die Formen, in denen er auftritt, sich verkörpert oder, wie er es nennt, sich objektiviert, die Formen können wechseln, sich verändern, der Wille selbst als die Urkraft, als das Ding an sich,

als das eigentlich Existierende und Wirkliche, bleibt in Ewigkeit bestehen. Schopenhauer sagt: „Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus.“

Auch dadurch, daß Schopenhauer alle Naturkräfte dem gleichsetzt, was wir in uns als Kraft, als Energie, als Willen wahrnehmen, erkennt er die Unzerstörbarkeit des Willens an; denn nach dem Gesetz von der Erhaltung der Energie gibt es immer nur Veränderungen in der Form, in der Wirkungsweise der Kräfte, aber niemals eine Zerstörung oder Vernichtung der Kraft.

Wenn daher Schopenhauer Genialität die Fähigkeit nennt, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, die ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, so darf man sich nicht dazu verleiten lassen, Genialität als etwas Passives zu betrachten, als einen energie- und willenlosen Zustand der Seele, in dem diese nur leidend alles über sich ergehen läßt. Das wäre vollständig fehlgegriffen; denn Genialität ist nicht Schwäche und besteht nicht in einem passiven Verhalten, sondern Genialität ist höchste Energie, höchste Konzentration der Kraft und ausgesprochenste Aktivität, also höchster Wille zum Leben. Indem sich aber die ganze Kraft der Seele auf einen Punkt richtet, indem sich die ganze Energie nach einer Richtung hin entfaltet und der Wille zum Leben eine bestimmte Form des Daseins erfaßt, werden natürlich andere Formen des Daseins vernachlässigt und wenigstens vorübergehend verschmäht, bleibt für andere Richtungen keine Energie übrig und kann auf andere Punkte keine Hinwendung der Kraft stattfinden. So kann leicht der Irrtum erweckt werden, als sei da kein Wollen, keine Kraft vorhanden, wo gerade der intensivste Wille seine Herrschaft ausübt.

Denken wir uns einen Musikfreund beim Anhören einer

Beethovenschen Symphonie. Verhält er sich etwa rein passiv? Ist er etwa willen- und energielos, weil er nicht gerade nach irgend einem bestimmten Ding ein Verlangen trägt, wie der Hund nach einem Knochen oder das Kind nach einem Apfel? Nein, der begeisterte Freund Beethovenscher Musik zeigt sich nur darum nach anderen Richtungen hin willen- und energielos, weil sein ganzer Wille, seine ganze Energie auf den einen Punkt gerichtet ist, auf das Anhören der Musik. Er ist, so lange die Töne ihn umrauschen, ganz Ohr, ganz Empfindung, und hat daher während dieser Zeit für nichts anderes Sinn und Interesse. Er lebt im Hören, sein Wille zum Leben nimmt die Form der Gehörsempfindung an. So weiß man, daß es Leute gibt, deren ganzes Leben in der Musik aufgeht, die, wie sie selbst sich ausdrücken, nur für Musik leben. Hierbei von einer Verneinung des Willens zum Leben zu reden, ist verkehrt, denn nicht der Wille zum Leben wird dabei verneint, sondern nur gewisse andere Formen des Daseins werden vernachlässigt zu Gunsten einer bestimmten Form, die nun mit ganzer Energie ausgefüllt, verwirklicht wird.

Daß die Lebensenergie an einem Punkte steigt, während sie an einem andern heruntergesetzt wird, wird jedem an verschiedenen Beispielen bekannt sein. Der Mensch, der sein Sehvermögen eingebüßt, bekommt dafür ein außerordentlich feines Gehör und Tastgefühl. Der Teil der Energie, der vorher von dem Sehen in Anspruch genommen worden war, verteilt sich nun auf die beiden übrigen Hauptsinne des Menschen und bringt sie damit zu einer feineren Ausgestaltung. Der Strauch, der oben beschnitten wird, wächst desto kräftiger in die Breite, und so findet überall eine Kompensation, ein Ausgleich statt derart, daß nicht Kraft oder Energie verloren geht, sondern nur immer neue Formen annimmt.

Daß mit der Genialität oder Objektivität im Empfinden,

Denken und Wollen kein passiver, willen- und energieloser Zustand gemeint sein kann, zeigen Schopenhauers eigene Ausführungen. Nachdem er gesagt, daß der freigewordene Überschuß der Erkenntnis zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird, fährt er fort: „Dadurch erklärt sich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen selten genügen kann, weil sie ihr Bewußtsein nicht ausfüllt. Dieses gibt ihnen jene rastlose Strebsamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes fast nie befriedigte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachsenen Wesen, denen sie sich mitteilen könnten, während der gewöhnliche Erdensohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht und dann auch seinesgleichen überall findend, jene besondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius versagt ist."

Damit ist, glaube ich, deutlich genug gerade der geniale Mensch als der bezeichnet, der das höhere Streben, den lebendigeren Trieb, das feurigere Verlangen, den sehnsüchtigeren Wunsch nach der Verwirklichung irgend eines Ideals in sich trägt, der damit zugleich viel leidensfähiger ist als der Durchschnittsmensch, aber auch viel fähiger, ein unsägliches Glück zu genießen, je nachdem sein Streben, sein Wille durchkreuzt oder gefördert wird in der Erreichung des Zieles. Der Wille zum Leben ist um so schärfer ausgeprägt, je genialer das Individuum ist; er nimmt aber damit zugleich immer höhere und feiner ausgestaltete Formen an und kann daher unter Umständen von einem Unwissenden irrtümlicherweise für etwas dem Lebenstrieb Entgegengesetztes, für etwas Lebensfeindliches, sozusagen für einen Willen zum Sterben angesehen werden, für eine Art von Nihilismus. Nietzsche hat dafür den Namen „asketisches Ideal".

Nehmen wir ein Beispiel auf sittlichem Gebiet, nehmen wir Jesus Christus, der mit vollem Bewußtsein in den Tod ging und mit seinem Tode die Wahrheit seines Wortes besiegelte. War es der Wille zum Leben oder der Wille zum Sterben, der für sein Handeln wie für die Verkündigung seiner Lehre maßgebend war? Der Pessimist und Nihilist kann leicht dazu kommen zu antworten: es war der Wille zum Sterben, der Wille, aus diesem Jammertal, aus dieser Welt des Elends und der Sünde zu flüchten in ein besseres Jenseits oder ins Nichts. Und doch wäre dies vollkommen falsch. Nicht den Tod suchte ein Christus, sondern das Leben, aber ein Leben, das der Tod nicht überwindet und über das er keine Macht hat. Mit einem Herzen voll unendlicher Liebe umfaßte er die Menschheit, sein Leben floß über in ihr Leben; er wollte sie zur höchsten Steigerung ihres Lebens führen, wie er in sich selber das höchste Leben, die höchste Steigerung des Willens zum Leben empfand, so daß er einerseits den „Gott der Lebendigen" als seinen „Vater" und andererseits sich selbst als den „Sohn des Menschen", als einen Vertreter der Leben und Glück heischenden Menschheit bezeichnen konnte. Wenn von irgend einem, so konnte man von Jesus Christus sagen, daß seine Seele „zum hellen Spiegel des Wesens der Welt" ward; aber darum ist von keiner Verneinung des Willens zum Leben die Rede. Nur die niederen Formen des Willens zum Leben, das hastige, begehrliche Suchen nach der Befriedigung kleinlicher Interessen, weist er zurück, weil sie der Verwirklichung der höheren Formen des Willens zum Leben im Wege stehen: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr denn die Speise? Und der Leib mehr denn die Kleidung? Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen."

Je mehr der Mensch sich über die niederen Formen des Willens zum Leben erhebt, desto größer wird der Kreis, den er mit seinem Interesse umspannt, desto mehr lebt er mit andern und in andern, desto intensiver lebt er, desto mehr Genuß hat er auch von seinem eigenen Leben. Darum sagt Schopenhauer:

„Das Genie ist sein eigener Lohn: denn das Beste, was einer ist, muß er notwendig für sich selbst sein. Wenn wir zu einem großen Mann der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: ‚Wie glücklich ist er, von uns allen noch jetzt bewundert zu werden', sondern wie glücklich muß er gewesen sein im unmittelbaren Genuß eines Geistes, an dessen zurückgelassenen Spuren Jahrhunderte sich erquicken!"

Die Erkenntnis, daß der Wille zum Leben, indem er die niederen Formen verläßt, immer höhere Formen anzunehmen imstande ist, bis er in der höchsten Form mit dem Willen Gottes zusammenfällt, hat *Spinoza* in der „Ethik" zum Ausdruck gebracht. Doch wie Schopenhauer unter Genialität vorzugsweise künstlerische Genialität versteht, so Spinoza in einseitiger Weise intellektuelle oder philosophische Genialität. *Bei Schopenhauer besteht Genialität im Schauen, bei Spinoza im Erkennen.*

Spinoza gebraucht das Wort Genie oder Genialität niemals, er spricht nur ganz allgemein von dem Geiste des Menschen und seiner Beziehung zu Gott, aber indem er deutlich zeigt, wie der Mensch mehr oder weniger frei sein kann von niederen Begierden und Leidenschaften, wie der Mensch sich in seinem Wesen mehr oder weniger der Gottheit zu nähern vermag, wie seine Erkenntnis mehr oder weniger durch Vernunft geläutert sein kann, weist er zugleich die charakteristischen Unterschiede auf zwischen dem, was ich Genialität, und dem, was ich Borniertheit nenne, oder was Spinoza *als Freiheit und Unfreiheit des Menschen* bezeichnet.

Auf den Zusammenhang zwischen Genialität und Seelenfreiheit habe ich schon früher hingewiesen; doch möge man mir gestatten, diese Beziehung hier nochmals zum besseren Verständnis Spinozas aufzuweisen. Frei nennen wir eine Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selber trägt, die um ihrer selbst willen geschieht. Frei ist ein Empfinden, das sich selbst zum Zweck hat. Wenn ich höre, nur um zu hören, wenn ich schaue, nur um zu schauen, ohne einen praktischen, darüber hinausliegenden Zweck zu verfolgen, so entsteht das, was ich eine freie, eine ästhetische Empfindung nenne. Das Hören, das Sehen an und für sich macht Vergnügen, ist mit einem Lustgefühl verknüpft, wenn eben nichts weiter gewünscht wird als dies Hören, dies Sehen. Ebenso ist ein Denken frei zu nennen, das sich selbst zum Zweck hat. Wenn ich die Welt zu begreifen, die Wahrheit zu erfassen suche, ohne einen darüber hinausliegenden Zweck dabei zu verfolgen, so macht mir das Begreifen, das Finden der Wahrheit, an und für sich schon Vergnügen, auch wenn kein anderer Nutzen damit verbunden ist. Ferner ist auch jede praktische Betätigung, jede Handlung und Arbeit frei zu nennen, sofern sie um ihrer selbst willen geschieht, ohne Rücksicht auf andere Zwecke.

Je genialer nun ein Mensch ist, desto mehr ist er mit ganzer Seele und ungeteiltem Interesse bei allem, was er tut und treibt, was er empfindet, denkt und anstrebt, desto freier ist er daher in jeder Betätigung seines Wesens zu nennen. Unfrei ist der Mensch, der gegen seinen Willen zu etwas gezwungen wird, frei dagegen der, der von selbst und aus eigenstem Interesse, also mit ganzer Seele bei irgend einer Sache ist. Nun besteht Genialität in nichts anderem als in einem sehr lebhaften und lebendigen Interesse an dem, was auf unsere Sinne wirkt, unser Denken anregt und unser Tun beeinflußt, ein Interesse, das wir auch mit dem Worte Liebe bezeichnen können. Da wir nun, wie vorher gesagt, frei sind in dem, wobei wir

mit ganzer Seele sind, so ist Genialität zugleich identisch mit Freiheit. Ein genialer Mensch ist zugleich ein freier Mensch, frei wenigstens da, wo seine Genialität liegt. Wo also Spinoza von freien Menschen redet, können wir dafür auch den Ausdruck „geniale oder gottbegnadete Menschen" einsetzen.

Die Freiheit des Empfindens, also die ästhetische Empfindung, vernachlässigt Spinoza gänzlich. Die Begriffe schön und häßlich berührt er nur ganz flüchtig an einer Stelle. Er spricht mit einer gewissen Verachtung von diesen Begriffen, die ihm nur auf die Unvollkommenheit des Menschen, aber nicht auf die Vollkommenheit Gottes Bezug zu haben scheinen. Es ist nicht gut möglich anzunehmen, daß Spinoza gar kein Verständnis für die Vollkommenheit in der äußeren Erscheinung hatte, für das, was wir das Natur- und Kunstschöne nennen, es ist vielmehr wahrscheinlich, daß er nur nicht seine Aufmerksamkeit auf die Art der Seelentätigkeit, die als Empfindung zu bezeichnen ist, richtete, sondern ganz vorzugsweise das Erkennen, das Begreifen und Denken im Auge hatte, und dann in zweiter Linie das, was mit diesem Erkennen weiterhin zusammenhängt, das praktische Verhalten. Spinoza sagt:

„Die Unwissenden sind der Meinung, alle Dinge wären um ihretwillen gemacht, und sie nennen die Natur eines Dinges gut oder schlecht, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von demselben erregt werden. Zum Beispiel, wenn die Bewegung, welche die Nerven von den Gegenständen empfangen, die mit den Augen wahrgenommen werden, dem Wohlbefinden zusagt, so werden die betreffenden Gegenstände schön genannt. Die aber, welche den entgegengesetzten Eindruck machen, heißen häßlich. Was durch die Nase den Sinn erregt, nennt man wohlriechend oder stinkend, was durch die Zunge, süß oder bitter, schmackhaft oder unschmackhaft u. s. f.; was durch das Tasten,

hart oder weich, rauh oder glatt u. s. f. Von Dingen endlich, welche das Gehör erregen, sagt man, sie seien geräuschvoll oder wohlklingend. Das letztere hat die Menschen so betört, daß sie glaubten, Gott selbst ergötze sich an der Harmonie, und es gibt sogar Philosophen, welche überzeugt sind, daß die Bewegungen der Himmelskörper eine Harmonie bilden. Das alles zeigt deutlich, daß jeder nach dem Zustand seines Gehirns über die Dinge geurteilt, oder vielmehr die Erregungen seiner Einbildungskraft für die Dinge selbst genommen hat."

Damit ist natürlich wenig zu machen. Nur die eine Wahrheit kann man aus diesen Auslassungen Spinozas entnehmen, daß, wie alle entgegengesetzten Begriffe, so auch die Begriffe schön und häßlich relativ zu fassen sind. Was für den einen schön ist, kann für den andern häßlich sein und umgekehrt. Den Dingen selbst, darin hat Spinoza recht, wohnt keine absolute Häßlichkeit oder Schönheit bei. Unsere Seele ist es, unsere Empfindungstätigkeit, die den Dingen Schönheit oder Häßlichkeit beilegt; aber unsere Seele ist, auch nach der Lehre Spinozas, selbst ein Stück Natur, ein Teil Gottes, und das Göttliche, das Vollkommene selbst ist es im Menschen, das ihn befähigt, äußere Vollkommenheit, Schönheit, zu sehen, zu empfinden. Spinozas Interesse aber weilt hauptsächlich beim Denken, Begreifen, Erkennen und nicht beim Empfinden. Spinoza ist ganz Philosoph und so einseitig in dieser Beziehung, daß er selbst die Liebe zu Gott nur als eine sozusagen philosophische, als eine erkennende, intellektuelle, aufzufassen vermag: „Amor dei intellectualis", die Liebe zu Gott, die in der reinen Erkenntnis des Wesens Gottes besteht, bedeutet für Spinoza die höchste Vollkommenheit, zu der sich ein Menschengeist aufzuschwingen vermag.

Freilich, da unsere Handlungen mehr oder weniger von unserer Einsicht, von unserem Verständnis der Dinge abhängen,

so wird eine geläuterte, reine Erkenntnis des Wesens der Dinge nicht verfehlen, auch unser Tun zu bestimmen. Statt daß wir uns durch unsere Leidenschaften und Begierden lenken lassen, wird die vernünftige Überlegung unsere Führerin in den labyrinthischen Irrgängen des Lebens, und die Vernunft ist es daher auch, die Spinoza dem Tun des freien oder, wie wir sagen, des genialen Menschen zu Grunde legt. In dem fünften Teil seiner Ethik spricht er über die Macht der Erkenntnis oder die menschliche Freiheit und bemüht sich darin, die Mittel und Wege aufzuzeigen, die zur Freiheit von der Macht der Leidenschaften und Begierden oder der „Affekte" führen: „In diesem Teile", sagt er, „werde ich also von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft wider die Affekte vermag, sowie auch, was die Freiheit des Geistes oder die Glückseligkeit ist. Wir werden daraus ersehen, um wieviel der Weise mächtiger ist als der Unwissende."

Spinoza muß aber selbst zugeben, daß die Macht der Vernunft über die Leidenschaften und Begierden nur eine bedingte, nur eine beschränkte ist. Er sagt: „Hier werde ich bloß von der Macht des Geistes oder der Vernunft handeln und vor allem zeigen, wie groß und welcher Art ihre Gewalt über die Affekte ist, sie einzuschränken oder zu mäßigen. Denn daß wir keine absolute Gewalt über sie besitzen, habe ich schon oben bewiesen." Und das lehrt uns auch die tägliche Erfahrung. Wir werden gewiß selbst oft genug, wie jeder Mensch, gegen unsere eigene bessere Einsicht gefehlt haben, wo Leidenschaft, Furcht oder Begierde im Spiele war. Wir sehen oft ganz deutlich und klar das Rechte ein, unsere Vernunft sagt uns ganz genau, was wir zu tun haben, und wir folgen doch nicht ihrer Stimme, wenn irgend eine unvernünftige Leidenschaft uns treibt.

Eine vernünftige Idee wird erst wirksam, wenn sie selbst *Triebkraft* erhält, wenn sie keine bloße Vernunftidee bleibt,

sondern die Richtung eines lebendigen Triebes, einer vorwärts strebenden Kraft bezeichnet. Jede Kraft des Gemütes, die der Seele des Menschen eine bestimmte Richtung gibt, nennt Spinoza Affekt, und die Wahrheit, daß ein Affekt, ein lebendiger Trieb, eine Leidenschaft nicht durch eine bloße Vernunftidee, durch bloße vernünftige Überlegung oder Belehrung aufgehoben oder in ihrer lebendigen Wirksamkeit beschränkt werden kann, daß vielmehr Affekt gegen Affekt, Kraft gegen Kraft, Leidenschaft gegen Leidenschaft gesetzt werden muß, wenn man eine Wirkung erzielen will, diese Wahrheit spricht Spinoza selbst aus mit den Worten: „Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden, als durch einen andern, entgegengesetzten und stärkern Affekt."

Wer daher nicht nur ein Interesse an der bloßen Erkenntnis der Wahrheit hat, wie es bei Spinoza der Fall war, sondern wer auch das größte Interesse daran hat, daß die Erkenntnis der Wahrheit die Menschen zu einer göttlichen, vernunftgemäßen Lebensweise führe, wie es z. B. bei Jesus Christus der Fall war, kann sich unmöglich nur mit der intellektuellen Liebe zu Gott begnügen, d. h. mit der Liebe zu Gott, die in der reinen Erkenntnis seines Wesens und damit zugleich in der Erkenntnis des Wesens der Welt besteht. Er wird vielmehr in der *tätigen, praktischen Liebe zu Gott* seine höchste Aufgabe sehen, und diese tätige, praktische Liebe zu Gott wird bei ihm zusammenfallen mit der *tätigen, praktischen Liebe zu den Menschen*. Jesus Christus setzte sich nicht etwa in sein Kämmerlein hin und arbeitete ein philosophisches System aus, durch das der Trieb zur Erkenntnis in uns befriedigt werden könnte, sondern er ging auf die Märkte und in die Gassen, in die Häuser und Synagogen und heilte und tröstete und *wirkte durch sein lebendiges Beispiel* bis zu seiner letzten, größten Tat, als er durch einen schimpflichen martervollen Tod seine unendliche Gottes- und Menschenliebe besiegelte. Nicht die bloße

Belehrung war es, die den Worten Christi jene ungeheuere Macht über die Gemüter der Menschen verlieh, sondern der durch sein Tun hervorgerufene, lebendig gemachte Nachahmungstrieb. Nicht nur vernünftige Lehren gab er, sondern von seiner Person ging zugleich eine Kraft aus, die dazu befähigte, diese Lehren in Taten umzusetzen.

So einseitig aber auch Spinoza in seiner Wertschätzung der Erkenntnis ist, der Freiheit oder der Genialität im bloßen Denken, so groß ist er in der Ausführung seines Begriffssystems. Mit einem genialen Scharfblick sondergleichen hat er die allem Existierenden zu Grunde liegenden Ideen erfaßt und ein wundervolles System darauf aufgebaut, dem sich alle die großen Fortschritte der modernen Wissenschaft, speziell der Naturwissenschaft, mit Leichtigkeit einordnen lassen: Die Zellentheorie, die Atomistik, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die Entwicklungslehre und andere bedeutende Wahrheiten, die uns erst in den letzten vierzig Jahren bekannt geworden, sind bereits in Spinozas System angedeutet und stehen mit diesem System im besten Einklang. Von der größten Tragweite aber ist die dem ganzen System zu Grunde liegende Wahrheit, daß alles, was existiert, zu der einen Natur gehört, zu dem einen Wesen Gottes, das in der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Dinge dieser Welt zum Ausdruck gelangt. „Je mehr wir daher die Einzeldinge erkennen", sagt Spinoza, „um so mehr erkennen wir Gott", d. h. ein je tieferes Verständnis wir für das Wesen der Einzeldinge gewinnen, je mehr wir ihre wahre Idee erfassen, desto mehr erkennen wir ihren tieferen Zusammenhang mit der höchsten Idee, der Idee Gottes.

Diese tiefere Erkenntnis der Ideen und ihres Zusammenhangs mit der höchsten Idee Gottes aber ist mit hoher Lust verbunden, weil hierbei die Denktätigkeit des Menschen zu ihrem höchsten Ausdruck gelangt. Der Trieb, die Liebe zur Erkenntnis

kommt hierbei zur höchsten Befriedigung; so entsteht jene Glückseligkeit, die nach Spinoza mit der intellektuellen Liebe zu Gott verknüpft ist: „Die höchste Befriedigung des Geistes", sagt Spinoza, „besteht darin, Gott zu erkennen." Und den Trieb zur höchsten Erkenntnis nennt eben Spinoza die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott. Der Trieb aber zur höchsten Erkenntnis ist göttlichen Ursprungs nach Spinoza, dieser Trieb geht von Gott selbst aus; je gottbegnadeter ein Mensch ist, je mehr sich in seinem Wesen das Wesen Gottes ausspricht, desto stärker ist dieser Trieb, diese Liebe zur höchsten Erkenntnis, „darum ist die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott eben die Liebe Gottes, womit Gott sich selbst liebt, soweit er eben dem Menschengeist innewohnt."

Ich wiederhole, diese Lehre Spinozas ist richtig, aber einseitig. Das göttliche Prinzip im Menschen zeigt sich nicht nur in diesem Trieb, in dieser Liebe zur Erkenntnis, sondern ebensogut in der Liebe zum Schönen und in der Liebe zum Guten. Wie es eine Glückseligkeit in der Befriedigung des Erkenntnistriebes gibt, so gibt es auch eine Glückseligkeit in der Befriedigung des Schönheitstriebes und des Tätigkeitstriebes. Es gibt daher nicht nur eine intellektuelle Liebe zu Gott, sondern auch eine ästhetische und eine praktische. Wenn die Vollkommenheit durch unsere Sinne eingeht, erscheint sie uns als Schönheit, wenn sie von uns gedacht wird, erfassen wir sie als Wahrheit, und wenn sie sich in Handlungen ausdrückt, so wird sie zur schöpferischen Tat. Die praktische Liebe zum Vollkommenen scheint mir die höchste zu sein. Die praktische Liebe zu Gott aber hat ihre schönste Verkörperung in Jesus Christus gefunden und neben ihm in Buddha. Mit beiden werden wir uns in der nächsten Vorlesung beschäftigen.

VIII.

Die Erweckung der Seelenfreiheit durch Christus und Buddha.



Wie wir in Spinoza den Vertreter der philosophischen oder, wie er es nennt, der intellektuellen Liebe zu Gott kennen lernten, so sahen wir in Jesus Christus die Verkörperung der tätigen, der praktischen Liebe zu Gott. Die tätige, praktische Liebe zu Gott fällt aber zusammen mit der tätigen, praktischen Liebe zu den Menschen. Christus weist ausdrücklich darauf hin: „Und einer unter ihnen", heißt es im Matthäus-Evangelium, „ein Schriftgelehrter, versuchte ihn und sprach: Meister, welches ist das vornehmste Gebot im Gesetz? Jesus aber sprach zu ihm: Du sollst lieben Gott den Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt. Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. In diesen zweien Geboten hanget das ganze Gesetz und die Propheten."

Die Liebe zu Gott ist also nach der Meinung Christi aufs innigste verbunden mit der Liebe zu den Menschen derart, daß beide zusammen, die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Menschen, den Inhalt des höchsten Gebotes ausmachen. Man möge mir gestatten, in Kürze auseinanderzusetzen, wie dies gemeint ist.

Lieben heißt soviel als die Existenz eines anderen wollen, also wollen, daß er da sei, daß er existiere, lebe. Will ich aber, daß ein bestimmtes Etwas da sei, daß es existiere, lebe, so will ich natürlich zugleich alles das, was zum Dasein, zur Existenz, zum Leben dieses Etwas gehört. Verhalte ich mich rein anschauend, empfindend dem geliebten Gegenstand gegen-

über, so wird diese Liebe darin zum Ausdruck gelangen, daß ich vorzugsweise das an dem geliebten Ding wahrnehme und auf meine Empfindung wirken lasse, was meinem Wunsche nach der möglichst ungehinderten und unverkümmerten Existenz des Dinges entgegenkommt: also alles Harmonische, Schöne, Vollkommene in der äußeren Erscheinung; denn die Harmonie in der äußeren Erscheinung, die wir Schönheit nennen, steht in der innigsten Beziehung zu dem harmonischen Zusammenwirken der Teile des Dinges; auf dem harmonischen Zusammenwirken seiner Teile aber beruht die Existenz, das Dasein, das Leben eines Dinges.

Verhalte ich mich ferner rein denkend, begreifend dem geliebten Gegenstand gegenüber, so wird diese Liebe darin zum Ausdruck gelangen, daß ich möglichst alles das zu verstehen, in Begriffe zu fassen suche, worauf die Existenz des geliebten Dinges beruht, daß ich also die Idee zu finden suche, die seinem Dasein zu Grunde liegt, daß Gesetz, die allgemeine Regel, nach der es entsteht und sich weiter entwickelt, das Gesetz, nach dem seine Teile derart zusammenwirken, daß ein lebensvolles Ganzes zustande kommt und zu immer größerer Lebensfülle sich ausgestaltet.

Verhalte ich mich aber endlich tätig, handelnd dem geliebten Gegenstand gegenüber, so wird diese Liebe darin zum Ausdruck gelangen, daß ich direkt durch meine Handlungen, durch mein Tun alles das zu fördern suche, was zur Existenz, zum Dasein, zum Leben des geliebten Gegenstandes gehört. Ich werde ihm also direkt wohlzutun suchen und überall da, wo seine Existenz auf dem Spiele steht, wo sein Leben bedroht und sein Dasein verkümmert wird, werde ich tätig eingreifen, soweit mir dies möglich ist, um alle Störungen und Hindernisse zu beseitigen und die freie Entfaltung des Lebenswillens des geliebten Gegenstandes zu ihrem Ziele gelangen zu lassen. Denn

existieren, da sein bedeutet soviel als existieren, da sein wollen, und zwar immer in einer bestimmten Weise, in einer bestimmten Form, Gestalt da sein, existieren wollen. Existenz, Dasein, Leben ist nicht denkbar ohne einen Willen zum Leben, ohne einen Trieb, eine Kraft, eine Energie, da zu sein, zu existieren. Diese Kraft zum Dasein, dieser Wille zum Leben ist aber, wie gesagt, immer an eine bestimmte Form, einen bestimmten Typus, an eine Idee gebunden, die im Laufe der Entwicklung des Dinges durch die ihm selbst innewohnende Triebkraft zur Verwirklichung zu bringen gesucht wird. Da sein bedeutet also immer soviel als das Bestreben, in einer bestimmten Weise da zu sein. Das Wesen, die Natur eines jeden Dinges besteht also in dem Bestreben, in dem Trieb oder der Kraft, in einer ganz bestimmten Form, nach einem ganz bestimmten Gesetz zu entstehen, sich in seiner Existenz zu erhalten und weiter zu entwickeln. Dies meint Spinoza, wenn er sagt: „Das Bestreben, womit jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst."

Liebe ich daher jemand und will diese Liebe zum praktischen Ausdruck bringen, sie in Taten umsetzen, will ich ihm also wohltun und dazu beitragen, daß seine Existenz, sein Leben gefördert wird, so muß ich dabei, wenn ich meinen Zweck nicht verfehlen will, genau darauf achten, worauf das eigentliche Streben dessen gerichtet ist, dem ich dienen will, woran also sein Leben hängt und was wahrhaft mit seinen eigenen Intentionen übereinstimmt. Sonst könnte es mir leicht begegnen, daß ich ihm, statt zu dienen, nur Schaden zufüge und statt sein Dasein zu fördern, es verkümmern mache.

Beziehe ich diese Wahrheit auf den Gottesdienst, auf die Religion, auf die tätige, praktische Liebe zu Gott, so entsteht die Frage: Wie diene ich Gott wahrhaft, wie kann meine tätige,

praktische Liebe zu Gott zum richtigsten Ausdruck gelangen? Die Antwort lautet: Du kannst Gott wahrhaft dienen genau in derselben Weise, in der du einem geliebten Menschen wahrhaft dienst, nämlich indem du seine Interessen förderst, seinen Willen tust und in jeder Hinsicht dazu beiträgst, daß sein Dasein zur Geltung kommt.

Nun aber erhebt sich die weitere Frage: Welches sind denn die Interessen Gottes, worauf zielt denn sein Wille und wie kann ich dazu beitragen, sein Dasein zur Geltung zu bringen? Den geliebten Menschen kenne ich; ich weiß, was er will, ich weiß also auch, womit ich ihm etwas Liebes erweisen, ihm eine Freude machen kann, ich kenne seine Bedürfnisse und weiß, wie ihnen abzuhelfen ist; aber Gott ist mir fern, ich sehe ihn nicht, ich höre ihn nicht, er hat keine bestimmte Gestalt für mich, er ist zugleich der Allmächtige, dessen Willen nichts zu widerstehen vermag, und damit zugleich der Allbefriedigte, Allselige, wie vermag ich, ich schwacher Mensch und Erdenwurm, ihm tätig, praktisch meine Liebe zu beweisen?

Das einzige, was mir scheinbar übrig bleibt, ist der negative Beweis meiner tätigen Liebe, das Opfer. Indem ich auf irgend etwas, das mir lieb und wert ist, verzichte, also ein Opfer bringe, auch ohne daß dieses dem geliebten Gegenstand zu Gute kommt, zeige ich, wie viel mir an dem geliebten Wesen liegt.

Dieser Liebesbeweis ist aber rein negativer Art und verfehlt damit vollständig seinen Zweck, da ihm jede positive Bedeutung für den geliebten Gegenstand fehlt. Ein Opfer, das mir nur schadet, ohne dem geliebten Wesen zu nützen, also meine Existenz negiert, ohne die des andern positiv zu fördern, hätte nur da Zweck, wo dem geliebten Wesen an meinem Schaden etwas gelegen wäre oder wo das geliebte Wesen, von Eitelkeit besessen, sich an meinem Schaden weidete, weil es sein eigenes

Ich dadurch erhöht fühlte. Ein Opfer ohne vernünftigen Zweck, ein Opfer also, das nicht das Wohl dessen fördert, zu dessen Gunsten es gebracht wird, liegt nicht im Sinne der tätigen Liebe. Wie also soll sich die Gottesverehrung praktisch gestalten?

Nun, wäre Gott dem Menschen wirklich so fern, wie es zunächst den Anschein hat, so könnte der Mensch auch in keinerlei Weise seine Liebe zu Gott wahrhaft betätigen. Nun ist aber Gott nicht fern dem Menschen, Gott lebt, Gott ist da im Menschen selbst und in allem, was ihn umgibt. Gott hat sich zerteilt in eine unendliche Zahl von Geschöpfen. Er ist heruntergestiegen von seiner unendlichen Größe, Freiheit und Vollkommenheit und lebt jetzt in dürftiger Gestalt im Atom, im Wurm, im Menschen. Das Göttliche aber verleugnet sich nicht auch in seiner dürftigsten Gestalt, es strebt zurück aus der Vielheit der endlichen, beschränkten Existenzen zur Einheit des höchsten Seins, des vollkommensten Lebens. In diesem Streben aller Wesen aber nach immer höheren Formen des Seins, des Lebens, in diesem Streben, aus der zusammenhangslosen Vielheit immer mehr zu einer geordneten, inhaltvollen Einheit des Daseins zu gelangen, in diesem Streben besteht der Wille Gottes, drückt sich das Dasein des göttlichen Prinzips aus. Der Wille zum Leben, als Wille zu immer höherem Leben, ist zugleich der Wille Gottes.

Wer also Gott tätig dienen will, der fördere Leben, „denn Gott", wie Christus sagt, „ist nicht ein Gott der Toten, sondern ein Gott der Lebendigen".

Je höher aber das Leben steht, das wir fördern, desto mehr entsprechen wir dem Willen Gottes, desto mehr tun wir ihm wohl, desto besser dienen wir ihm. Unter allen Geschöpfen, die wir kennen, ist aber im Menschen das höchstentwickelte Leben enthalten, darum dienen wir Gott am meisten, wenn wir den Menschen dienen.

Religion, Gottesdienst ist daher in Wahrheit zugleich Menschendienst; die tätige Liebe zu Gott fällt zusammen mit der tätigen Liebe zu den Mitmenschen. Wir können Gott in Wahrheit nicht anders wohltun, als indem wir den Geschöpfen wohltun, in denen sich sein Wesen, sein Wille am deutlichsten ausspricht. Darum sagt Christus: „Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt. Dies ist das vornehmste und größte Gebot. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Und darum sagt er ferner zu seinen Jüngern: „Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern, so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener. Und wer da will der vornehmste sein, der sei euer Knecht. Gleichwie des Menschen Sohn nicht gekommen ist, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele."

Der Gottesdienst wird leicht falsch aufgefaßt. Kleinliche Menschen beurteilen Gott nach ihrer eigenen kleinlichen Gesinnung und halten ihn für ein eitles, selbstsüchtiges Wesen, dem man dient, indem man ihm Weihrauch streut, indem man ihm mit Worten schmeichelt oder sich kasteit und Opfer bringt. Nichts von alledem liegt im Willen Gottes; in seinem Willen liegt vielmehr einzig und allein das Leben, das reichste, inhaltvollste Leben seiner Geschöpfe, und wer *dieses Leben* fördert oder die Hindernisse aus dem Wege räumt, die sich ihm entgegenstellen, der bringt zugleich das Dasein des göttlichen Prinzips zur Geltung, der tut zugleich den Willen Gottes; wer aber nur Weihrauch streut, Gebete murmelt, Opfer bringt und dabei Gottes Geschöpfe verkommen läßt in Hunger und Elend, in Not und Blöße, wo er es ändern könnte, der gibt nur vor, Gott zu dienen, während er in Wahrheit Gott schädigt und ihn ins Antlitz schlägt.

Darum sagt Christus mit bezug auf das Gottesgericht: „Da wird dann der König sagen zu denen zu seiner Rechten: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, erbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt. Denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset. Ich bin durstig gewesen und ihr habt mich getränket. Ich bin ein Gast gewesen und ihr habt mich beherbergt. Ich bin nackend gewesen und ihr habt mich bekleidet. Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht. Ich bin gefangen gewesen und ihr seid zu mir gekommen. Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und haben dich gespeiset? oder durstig und haben dich getränket? Wann haben wir dich als Gast gesehen und beherbergt? oder nackend und haben dich bekleidet? Wann haben wir dich krank oder gefangen gesehen und sind zu dir gekommen? Und der König wird antworten und sagen zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan."

Daß der Gottesdienst, die Betätigung der Liebe zu Gott nicht in irgend welchen Gebräuchen, Gebeten oder Opfern besteht, sondern in Wahrheit in der Betätigung der Liebe zu den Menschen, in einem rechtschaffenen, nützlichen Leben, in fruchtbringender Arbeit und guten Werken, betont Christus immer und immer wieder und nach ihm Paulus. Als ihn die Pharisäer tadeln, weil er mit Zöllnern und Sündern zusammensitzt und mit ihnen isset, sagt er: „Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Gehet aber hin und lernet, was das sei: Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer." Und ferner: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln? Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen,

sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel." Und das herrlich schöne 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes des Apostels Paulus wird wohl jedem bekannt sein: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle."

Sind es aber nicht die Menschen nur, die der Gottbegnadete liebt, sondern das göttliche Prinzip im Menschen, erfüllt er also zugleich den Willen Gottes damit, daß er den Menschen zu Willen ist und ihnen dient, so wird er sich in diesem Gottesdienste nicht irre machen lassen dadurch, daß ihm die Menschen übel begegnen und seine Güte mit Undank belohnen. Täte er das Gute nur um Lohn oder für Dank, so täte er es eben nicht um Gottes willen. Tut er es aber frei, aus eigenem Herzenstrieb, weil das Göttliche in ihm selbst lebendig ist, so braucht er keinen Lohn und Dank; das Tun des Guten an sich macht ihm Freude, wie denn auch in Spinozas Ethik der letzte Lehrsatz lautet: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst."

Ein Tun aber, das an und für sich Vergnügen macht, weil wir mit Herz und Seele dabei sind und auf keine darüber hinausliegenden Zwecke Gewicht legen, nennen wir frei, bezeichnen wir auch mit dem Namen Spiel und legen es dem Menschen bei, soweit er genial, gottbegnadet ist. Der Mensch also, der aus innerem Herzensdrang, mit ganzer Seele, aus Liebe, frei das Gute tut, achtet nicht darauf, was dabei für seine eigene Person herauskommt und welche Stellung der, dem er Gutes tut, zu seiner Person, zur Person des Wohltäters, einnimmt. Wie der geniale Künstler in Liebe zu seinem Werk ganz aufgeht, ohne beim Schaffen an die persönlichen Vorteile oder Nachteile zu denken, die ihm daraus erwachsen, so geht auch der geniale Wohltäter in Liebe auf zu seinem Wohltätigkeitswerk, ohne darauf zu achten, ob ihm selber Liebe oder Haß

entgegengebracht wird. In demselben Maße aber, in dem ein Mensch sich selbstlos in sein Werk vertieft und sein ganzes Sinnen und Trachten nur auf die gute und vollkommene Ausführung seines Werkes gerichtet ist, gewinnt er an innerer Freiheit und Selbständigkeit, an innerem Leben, an seelischer Vollkommenheit, und nähert sich der Vollkommenheit des höchsten Wesens, Gottes, der mit unendlicher Liebe alles umfaßt und Freude hat an allem, was da lebt.

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Christus in der Bergpredigt sagt: „Ihr habt gehört, daß da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar. Und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel. Und so dich jemand nötigt eine Meile, so gehe mit ihm zwei. Gib dem, der dich bittet, und wende dich nicht von dem, der dir abborgen will. Ihr habt gehört, daß gesagt ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde. Segnet, die euch fluchen. Tut wohl denen, die euch hassen. Bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner? Und so ihr nur zu euren Brüdern freundlich tut, was tut ihr Sonderliches? Tun nicht die Zöllner auch also? Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist."

Der Mensch, der durch sein Tun Leben fördert, gleicht Gott dem Schöpfer, dessen Kraft und Wille allem Leben zu Grunde liegt und ihm seinen Bestand gibt. Um aber schaffend

ganz in seinem Werke aufzugehen und mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele bei diesem Werke zu sein, muß man einen selbstlosen, einen objektiv gerichteten, göttlichen, genialen Willen haben, muß man frei sein von aller persönlichen Beschränktheit, von kleinlicher Eitelkeit, Gewinnsucht, Rechthaberei, frei sein wenigstens, soweit man bei dem Werke ist. Sobald ich bei dem, was ich vorhabe, andere Rücksichten walten lasse als solche, die sich unmittelbar auf das Werk selbst beziehen, leidet unfehlbar seine Vollkommenheit darunter. Das Interesse wird zersplittert, vom Werke selbst abgezogen und erlahmt infolgedessen da, wo es seine ganze treibende Kraft einzusetzen hätte.

Selbstlosigkeit und Selbstsucht, Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Menschen und alles dessen, was er empfindet, denkt und tut, verhalten sich zu einander wie die beiden Schalen einer Wage. Man kann nicht die eine Schale herunterdrücken, ohne daß die andere Schale zugleich steigt, und umgekehrt. Da nun in jedem Streben zur Vollkommenheit auf irgend einem Gebiet zugleich das göttliche Prinzip zur Geltung kommt, so ist mit jedem selbstlosen sich Vertiefen in ein Werk zugleich Gott selbst ein Dienst getan. Jede Rücksicht auf Zwecke aber, die dem Werke selbst fern liegen, wie die Rücksicht auf persönliche Vorteile, auf Gewinn und dergleichen, macht diesen wahrhaften Gottesdienst unmöglich. Daher das Wort Christi: „Niemand kann zweien Herren dienen. Entweder wird er einen hassen und den andern lieben, oder er wird einem anhangen und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon." Desgleichen das andere Wort: „Wer seine Hand an den Pflug legt und schauet zurück, ist nicht geschickt für das Reich der Himmel."

Es wäre vollkommen falsch, wollte man daraus, daß Christus sagt, man solle dem Übel nicht widerstreben, man solle seine Feinde lieben und, wenn man einen Streich auf die eine Backe

bekommen, auch die andere noch hinhalten, ich sage, es wäre vollständig falsch, daraus den Schluß zu ziehen, daß Christus damit die stumpfsinnige Resignation und die willenlose Ergebung in das Schicksal angeraten und darin die Vollkommenheit des Menschen gesehen habe. Nicht stumpfsinnige Resignation, sondern höchste Energie, Willen und Leben atmen die Worte Christi und bezeugen seine eigenen Taten. Christus will sagen: Hast du ein Liebeswerk vor und weißt du, daß du auf dem rechten Wege zur Ausführung dieses Werkes bist, so vertiefe dich so mit ganzer Seele darein, daß dich nichts davon abzulenken vermag, weder Gutes noch Böses, das dir zugefügt wird. Sammle deine ganze Energie, deine ganze Lebenskraft und richte sie einzig und allein auf dein Werk; alles das aber sei dir gleichgültig, was nicht mit deinem Liebeswerk zusammenhängt und nur auf deine eigene endliche, vergängliche Person Bezug hat; dann wird Leben von dir ausgehen, lebenspendend wirst du sein wie Gott, der seine wärme- und lebenspendende Sonne scheinen läßt über die Bösen und über die Guten, über die, die ihm dienen, wie über die, die ihn verachten.

In dem Prinzip, den Menschen frei zu machen von der Herrschaft der Leidenschaften und Begierden und ihm die Kraft zu verleihen, seine ganze Energie, seine ganze Lebensfülle auf einen Punkt zu richten, stimmt die Lehre Buddhas mit der Lehre Jesu Christi überein. Der Mensch, der selbstlos wird, wird damit zugleich herrschend, mächtig, frei; denn den Selbstsüchtigen vermag jeder zu lenken, der ihn bei seiner Selbstsucht zu fassen versteht, bei seinen Leidenschaften und Begierden; der Selbstlose aber ist nicht zu beeinflussen, denn er fürchtet für seine Person nichts und hofft nichts, er geht daher seinen eigenen Weg, und was er für richtig hält, das führt er aus, ohne sich durch Versprechungen oder Drohungen, durch Schicksalsschläge oder Glücksfälle in seinem Tun beirren zu lassen. Der selbst-

lose Mensch steht bis zu einem gewissen Grade über dem Schicksal, über dem, was gut oder übel für seine Person ist, bis zu einem gewissen Grade also über Lust und Schmerz.

Indem sich sein ganzes Interesse auf einen Punkt richtet, bleibt ihm gleichsam für andere Dinge kein Interesse mehr übrig, so daß man, wenn man den einen Punkt übersieht, der alles Interesse für sich in Anspruch nimmt, leicht verführt sein kann zu sagen, der betreffende Mensch sei überhaupt interesselos, er sei für alles abgestorben, er gehe dem Tod entgegen, dem Nichts, dem Ende, dem Nirvana. Besonders leicht kann diese Täuschung eintreten, wenn der Punkt, auf den das ganze Streben des selbstlosen, freien Menschen hinzielt, jenseits des Gesichtskreises aller andern Menschen, wenn er im Unendlichen selber liegt. Der Mensch, der voll Liebe zum höchsten Sein alle Zwischenstufen überspringen und direkt in die ewige Vollkommenheit eintauchen will, erscheint dem gewöhnlichen, schwachen Menschen wie ein Wahnsinniger, der den festen Boden unter den Füßen verläßt und sich vom Turme stürzt, weil er glaubt fliegen zu können. Daher sagt Buddha: „Schwer wird es der Menschheit zu erfassen sein, das Gesetz der Kausalität, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Und auch dies wird ihr gar schwer zu erfassen sein, das Zur-Ruhe-kommen aller Gestaltungen, das Ablassen von allem Irdischen, das Erlöschen des Begehrens, das Aufhören des Verlangens, das Ende, das Nirvana."

Dieses Nirvana, das Ewige, Vollkommene, das höchste Leben und Sein, das wir als Reich Gottes bezeichnen, erscheint dem selbstsüchtigen Blick des befangenen, unfreien, von den Dingen dieser Welt beherrschten Menschen als ein Nichts, als das Ende, als die Vernichtung alles dessen, was ihm wertvoll erscheint.

In der Welt herrschen die Naturgesetze; alle Erscheinungen werden streng geregelt durch das Gesetz von Ursache und Wirkung.

Der Mensch vermag sich die Naturgesetze teilweise und bis zu einem gewissen Grade dienstbar zu machen, aber sehr weit reicht seine Macht in dieser Beziehung nicht. Alter, Krankheit, Tod, alle möglichen Leiden körperlicher und geistiger Art vermag er nicht aufzuhalten in ihrer Wirksamkeit, vermag er weder von seiner eigenen Person noch von denen, die ihm lieb sind, fern zu halten. Hängt nun sein Herz allein an den Dingen dieser Welt, so wird ihm, wenn Leiden oder Vernichtung ihm naht, kein Trost und keine Hoffnung bleiben. Läßt er aber ab, meint Buddha, von allem Irdischen, erlischt sein heißes Begehren nach den Genüssen und Dingen dieser Welt, hört sein Verlangen auf, seine eigene endliche, vergängliche, allen Zufälligkeiten des Daseins preisgegebene Person zum Mittelpunkt der Welt zu machen und alles auf dieses vergängliche Ich zu beziehen, so verliert sich auch mit der Begierde und der Leidenschaft die Furcht und das Entsetzen. Die Seele wird frei, zum reinen Spiegel des Weltalls, und genießt die Seligkeit des höchsten Seins, des vollkommensten Lebens, die Seligkeit des Nirvana. Darum heißt es nach der Lehre Buddhas: „Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgetan hat, der Weisheitsreiche, er hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe, das Nirvana, die ewige Stätte.“ — „Wer den unwegsamen, schweren Trugpfaden des Sansara“, — des selbstsüchtigen Wünschens und Hoffens in der Tretmühle der Erscheinungswelt, — „entronnen ist, wer hinübergedrungen ist und das Ufer erreicht hat, in sich selbst versenkt, ohne Wanken, ohne Zweifeln, wer vom Irdischen gelöst das Nirvana erlangt hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen.“

Oldenberg, einer der größten Kenner des Buddhismus, dessen ausgezeichnetem Werk „Buddha“ diese und die folgenden Citate aus den heiligen Schriften der Buddhisten entnommen sind, fügt hinzu: „Es ist nicht eine Anticipation der Sprache, sondern

der absolut exakte Ausdruck des dogmatischen Gedankens, wenn nicht das Jenseits allein, welches den erlösten Heiligen erwartet, sondern schon die Vollendung, deren er im Diesseits teilhaftig ist, als Nirvana benannt wird. Was erlöschen sollte, ist erloschen, das Feuer der Lust, des Hasses, der Verwirrung. In wesenloser Ferne liegt Fürchten wie Hoffen; das Wollen, das Sichanklammern an den Wahn der Ichheit ist überwunden, wie der Mann die törichten Wünsche der Kindheit von sich abwirft." „Will man also den Punkt genau bezeichnen", fährt er fort, „wo für den Buddhisten das Ziel erreicht ist, so hat man nicht auf das Eingehen des sterbenden Vollendeten in das Reich des Ewigen hinzublicken, sondern auf den Augenblick seines irdischen Lebens, wo er den Stand der Sündlosigkeit und Leidlosigkeit erlangt hat. Dies ist das wahre Nirvana."

Das heißt, das Nirvana, das Ziel der Buddhisten ist, wenn auch anscheinend etwas verschieden, doch im letzten Grunde ein und dasselbe mit dem, was Jesus Christus das Reich Gottes nennt, das Reich des Friedens, das Reich des höchsten Seins und Lebens, das schon hier auf Erden jeder selbstlose Mensch in seiner Brust trägt. Nirvana ist das Reich der Liebe, das Reich der Vereinigung der Herzen, das Reich der Freiheit und Glückseligkeit, das Reich der Erlösung von allem Jammer, Druck und Elend dieser Welt: „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes", sagt Buddha, „also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung."

Auch der bekannte Oxforder Gelehrte Max Müller sieht, wie Oldenberg berichtet, in dem Nirvana die Vollendung des Daseins, nicht aber dessen Aufhebung.

Das Johannes-Evangelium läßt Christus von sich sagen: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben." Auch Buddha lehrte den Weg zur Aufhebung des Leidens, den Weg

zur Erlösung vom Tode, den Weg zum Leben, zum Nirvana. Worin anders aber sollte dieser Weg bestehen als in dem Aufgeben der Selbstsucht und damit zugleich in der Erweckung der Liebe, der Selbstlosigkeit, des Erbarmens, der Sympathie mit allem Lebendigen?

Christus sagt: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit", worunter er die Sympathie und Liebe zu den Menschen versteht. In der Lehre Buddhas wird diese Sympathie und Liebe die Rechtschaffenheit genannt, und zwar besteht diese Rechtschaffenheit nach buddhistischer Ausdrucksweise hauptsächlich in der Befolgung der fünf Gebote: Kein lebendes Wesen zu töten, sich nicht an fremdem Eigentum zu vergreifen, nicht die Gattin eines andern zu berühren, nicht die Unwahrheit zu reden und nicht berauschende Getränke zu trinken.

„Wie ist ein Jünger Buddhas der Rechtschaffenheit teilhaftig?" wird in der buddhistischen Lehre gefragt und darauf geantwortet: „Ein Jünger Buddhas läßt davon ab, lebende Wesen zu töten. Er enthält sich der Tötung lebender Wesen. Er legt den Stab nieder. Er legt die Waffe nieder. Er ist mitleidig und barmherzig. Freundlich trachtet er nach dem Wohl aller lebenden Wesen."

Mit Bezug auf das Verbot, die Unwahrheit zu reden und Verleumdungen auszustreuen, heißt es vom Jünger Buddhas: „Er läßt von verleumderischem Wort ab, er enthält sich verleumderischen Wortes. Was er hier gehört hat, sagt er nicht dort wieder, um jene von diesen zu trennen. Was er dort gehört hat, sagt er nicht hier wieder, um diese von jenen zu trennen. Er ist der Getrennten Vereiner und der Vereinten Befestiger. Der Eintracht freut er sich. Die Eintracht pflegt er. An der Eintracht hat er seine Wonne. Des Eintracht schaffenden Wortes Redner ist er. Auch dies ist ein Teil seiner Rechtschaffenheit."

Wer wird hierbei nicht an die Seligpreisungen Christi erinnert: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, denn sie sollen satt werden. Selig sind die Friedenstifter, denn sie werden Gottes Kinder heißen."

Die Selbstlosigkeit, die Liebe, die Objektivität, die völlige Hingabe des Herzens, die ich gleich beim Beginn meiner Vorlesungen als das eigentliche Kennzeichen des genialen oder gottbegnadeten Menschen hinstellte, ist zugleich die Richtung des Geistes, die Christus und Buddha als die lebenspendende, vom Jammer, Tod und Elend erlösende und zu Gott oder zum Nirvana und zur Fülle seiner Seligkeit hinführende ansehen. Liebe ist das Geheimnis alles Lebens. Der Liebende ist zugleich der Lebenspendende. Und in demselben Maße, in dem unsere Liebe auf einen immer weiteren Kreis sich erstreckt, gewinnt unser eigenes Leben an Umfang und Bedeutung; denn was wir lieben, nehmen wir auf in unsern Willen, in unser Sein, in unser Wesen. Lieben wir, wie Buddha, die ganze Welt, erstreckt sich unser Wohlwollen auf alles Existierende, so gehört die ganze Welt zu unserm Leben, zu unserm Ich; dies aber ist die höchste Bejahung des Willens zum Leben, denn ich bejahe dann nicht nur den Willen zum Leben, der sich in meiner einzelnen, endlichen, vergänglichen Person ausspricht, sondern den, der in der ganzen unendlichen Fülle der Existenzen in der räumlich-zeitlichen Unendlichkeit des Weltalls zur Erscheinung gelangt.

In ihrer eigentümlichen Weise schildern die heiligen Schriften der Buddhisten diese Liebe Buddhas zum Weltall: „Nach der Mahlzeit", heißt es dort, „wenn ich vom Almosengange zurückgekehrt bin, gehe ich zum Walde. Da häufe ich die Gräser oder Blätter, die sich dort finden, zusammen und setze mich darauf nieder, mit gekreuzten Beinen, den Körper gerade aufgerichtet, das Antlitz mit wachsamem Denken umgebend. So verweile ich,

indem ich die Kraft des Wohlwollens, das meinen Sinn erfüllt, über eine Weltgegend hin sich erstrecken lasse. Ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, nach oben, nach unten, in die Quere, nach allen Seiten, in aller Vollständigkeit über das All der ganzen Welt hin lasse ich die Kraft des Wohlwollens, das meinen Sinn erfüllt, die weite, große, unermeßliche Kraft des Wohlwollens, die von keinem Haß weiß, die nach keinem Schaden trachtet, sich erstrecken."

Mit diesem unendlichen Wohlwollen ist die unendliche Seligkeit des Nirvana verbunden, oder vielmehr sie ist damit identisch. Seligkeit, Glück, Lust erwächst aus der Befriedigung jedes Triebes, jedes Wunsches. Der Wille, der sein Ziel erreicht und hat, was er will, ist zugleich die Ursache der Glückseligkeit. Ein Wille, der das Wohl der ganzen Welt will, ein Trieb, aufzugehen in Liebe zu allem Existierenden, ist aber identisch mit dem Willen Gottes, findet seine Befriedigung schon in der Existenz alles Lebens und in dem allen Wesen innewohnenden Lebenstriebe und ist daher, entsprechend dieser höchsten Befriedigung, zugleich verknüpft mit der höchsten Glückseligkeit. So entspricht der Wille des Weisen im Nirvana der Bejahung des intensivsten, höchstentwickelten Willens zum Leben.

Habe ich aber die Existenz der ganzen Welt in meinen Willen aufgenommen, so bildet meine Person, meine Einzelexistenz nur einen unendlich winzigen Bruchteil dessen, was mir am Herzen liegt. Wenn ich sterbe, wenn meine Person aufhört zu leben, so erleide ich keinen Verlust an Leben, da das Leben in meiner Person nur einen ganz verschwindend kleinen Bruchteil jenes Lebens ausmacht, das im Weltall enthalten ist. Der weise, gottbegnadete Mensch kennt daher keine Furcht vor dem Tode, und gegen die, die ihm ein Leid zufügen, kennt er so wenig einen Groll, wie die Mutter gegen ihr

Kind, für das sie ihr Leben läßt, auch wenn es ihr Schmerz zufügt und Leid bereitet: „Der Weise“, sagt Oldenberg vom Jünger Buddhas, „der Weise steht auf einer Höhe, an die kein Tun der Menschen heranreicht; er zürnt nicht über das Unrecht, welches sündige Leidenschaft ihm antun möchte, aber er leidet auch nicht unter diesem Unrecht. Der Leib, über welchen seine Feinde Gewalt haben, ist nicht er selbst. Unbekümmert um andrer Menschen Tun, läßt er sein Wohlwollen sich über Böse und Gute ergießen.

„Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten“, heißt es in der Lehre Buddhas, „gegen alle bin ich gleich. Zuneigung und Haß kenne ich nicht. In Freude und Leid bleibe ich unbewegt, in Ehren und Unehren. Überall bin ich gleich“ — nämlich gleich wohlwollend und gerecht —, „das ist die Vollendung meines Gleichmuts“.

Auch im gesellschaftlichen Verkehr rechnen wir den Gleichmut und das Wohlwollen zu den Eigenschaften eines edeln Menschen. Wenn Wohlwollen gegen alle Geschöpfe und Gleichmut gegenüber persönlichen Vorteilen und Nachteilen immer mehr unter den Menschen zunehmen, so wird damit zugleich das Gottesreich, wie es Christus, oder das Nirvana, wie es Buddha nennt, zu immer größerer Geltung gelangen.

Jesus von Nazareth und Gotama von Kapilavatthu, der spätere Buddha oder Erleuchtete, sind zu diesen erhabenen Ansichten erst nach vielen inneren Kämpfen gelangt, von denen uns die Versuchungsgeschichten in beiden Fällen eine Andeutung geben. Beide haben in ihrer Bildersprache ihren Jüngern Mitteilung davon gemacht. Beide hatten es versucht, auf dem vor ihnen gebräuchlichen Wege der Selbstkasteiung, der Askese und Werkgerechtigkeit sich dem höchsten Sein zu nähern. Beide haben diesen Weg nach herben inneren Kämpfen und Versuchungen als einen falschen erkannt und verworfen. Beide haben dann nicht in der

Betonung der Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit des Menschen, sondern vielmehr in der Hervorhebung dessen, was vollkommen an ihm ist, in der Betonung der Liebe, des Erbarmens, der herzlichen Zuneigung, der freudigen Selbstverleugnung in der Hingebung an einen höheren Zweck den Weg gefunden, der zum Heile, zur Seelenfreiheit, zur Erlösung vom Druck des Diesseits, zur Verwirklichung des Göttlichen im Endlichen führt. Eine ähnliche Stellung, wie sie Buddha zu den Brahmanen und den Büßern einnimmt, nimmt Christus zu den Pharisäern und dem Täufer Johannes und dessen Jüngern ein. Ich will es unternehmen, zunächst bei Christus diesen Gegensatz zu der vor ihm gebräuchlichen Art der Gottesverehrung zu schildern und zugleich die Versuchungsgeschichte zu erklären.

Von der Versuchung Jesu berichten die drei ersten Evangelien, und zwar das Matthäus- und Lukas-Evangelium ausführlich und ziemlich übereinstimmend, das Markus-Evangelium dagegen nur ganz kurz. Sehr bemerkenswert ist dabei der Umstand, daß die Versuchungsgeschichte sich in den zwei ersten Evangelien gleich an die Taufe durch Johannes anschließt; bei Lukas ist nur der Stammbaum Jesu dazwischen geschoben. In den drei ersten Evangelien folgt dann auf die Versuchungsgeschichte bezeichnenderweise gleich das erste Auftreten Jesu. Es hat damit folgende Bewandtnis.

Jesus, von der tiefsten Sehnsucht erfüllt, sich dem Ewigen zu nähern, mußte, sobald er erst zu einer gewissen Erkenntnis der Welt gelangte, gewahr werden, daß, ganz abgesehen von dem weltlichen, oberflächlichen Streben der Sadducäer, auch das frömmlerische, scheinheilige Wesen der Pharisäer, die „eine Mücke seihen und ein Kamel verschlucken", nichts mit dem zu tun hatte, wonach seine Seele verlangte. Eher mochte ihn das ernste, asketische Leben der Essäer anziehen. Ganz besonders mächtig aber mußte eine Gestalt wie die des Täufers Johannes auf ihn

wirken, dessen gewaltige Bußpredigt viele Ernstgerichtete zu ihm in die Wüste zog. So kam auch der das ewige Heil mit allen Kräften seiner Seele erstrebende Jesus zu ihm; wußte er doch noch nicht, daß das höchste Heil in seiner eigenen Seele ruhte, daß er es nur zu erfassen brauchte, um es zu besitzen; er glaubte vielmehr, es außerhalb seiner selbst suchen zu müssen, darum trieb es ihn zu dem, der ihm der Größte unter allen seinen Zeitgenossen zu sein schien, von dem er annahm, daß er nicht nur selber den rechten Weg gefunden, sondern ihn auch andere zu lehren imstande wäre. Sein Schüler wollte er werden, ihm nachzustreben schien ihm durchaus geboten. Erst der Gegensatz zum Täufer brachte es ihm darauf ganz zum Bewußtsein, was in ihm selber lebte; erst als er mit der Nachfolge des Täufers vollen Ernst zu machen versuchte, ward ihm dessen Irrtum klar.

Johannes der Täufer war, wie schon erwähnt worden und wie sein ganzes Auftreten zeigt, ein Bußprediger. Alles Sündhafte sollte aus den Herzen ausgemerzt, alle Wege, die zum Herrn führen, sollten eben gemacht, alles Krumme gerade gerichtet werden. Nur die wahrhaft Gerechten sollten vor dem Gott des Zornes bestehen können, alle andern schwachen, sündhaften Menschen bei dem kommenden Gericht der Verdammnis anheimfallen. Wahrhaft gerecht aber konnte nur der Asket werden, der allem sündhaften Leben entsagte; als sündhaft wurde das weltliche Leben an sich betrachtet. Die Worte des Täufers im Lukas-Evangelium 3, 10—14, die auf einen Kompromiß hindeuten, als ob auch der Zöllner, der Soldat und andere, die ihre weltliche Beschäftigung fortsetzten, im Gericht vor Gott zu bestehen vermocht hätten, wenn sie sich nur kein Unrecht und keine Gewalttat zu Schulden kommen ließen, sind in Wahrheit nicht Worte des Täufers, sondern künstlich konstruierte Zusätze, wie Paul Wernle in seiner lehrreichen Schrift „Die synoptische Frage" 1899 überzeugend nachgewiesen hat. Der Täufer und

seine Jünger lebten in mönchischer Weise abgetrennt von allem weltlichen Leben, in herber Selbstkasteiung, in vielem Fasten und Beten die Gerechtigkeit vor Gott suchend. Die Taufe diente ihnen als Symbol der Reinigung von allen Sünden und des Beginnes eines völlig neuen Lebens. Wie das Wasser den Schmutz des Körpers abwäscht, so sollte die Taufe den Moment bezeichnen, in dem der Mensch von aller Sünde sich lossagt. Der Täufer selbst wie seine Jünger und so auch zuerst Jesus wollten das Sündige, das Böse in ihrem Herzen vollständig ausrotten durch direkten Kampf dagegen, durch Abtötung des Fleisches, durch Fasten, Einsamkeit, strenge Betrachtung, unermüdliche und durchdringende Selbstprüfung, anhaltendes Gebet und Abkehr von allem weltlichen Leben, allen weltlichen Gedanken, Anschauungen und Willensregungen. Hierbei aber begegnet dem wahrhaft freien und genialen Menschen das, was auch Augustin und Luther an sich erfahren mußten, daß nämlich die Sünde um so höher ihr Haupt erhebt, je mehr man direkt gegen sie ankämpft, gleich als gelangte sie dadurch erst zu wirklicher Kraft, daß man ihr eine ewige Bedeutung beimißt. Der ernstgerichtete, aber mäßig begabte Mensch wird sich bis zu einem gewissen Grade einbilden können, daß er durch Selbstkasteiung zu einer annähernden Sündlosigkeit, Vollkommenheit und Gerechtigkeit vor Gott gelange. Der geniale Mensch aber mit seiner unbedingten Wahrheitsliebe, die überall die letzten Folgerungen zieht und keinen Schlupfwinkel, wo sich die Lüge verstecken kann, ununtersucht läßt, der geniale Mensch mit seiner deutlichen inneren Anschauung des wahrhaft Vollkommenen erkennt um so mehr, je mehr er das Sündhafte, Fehlerhafte und Unvollkommene von sich ablösen will, daß es unmittelbar mit seiner *endlichen* Existenz verbunden ist, daß das Unvollkommene, Sündhafte und Unzulängliche an der endlichen Existenz als solcher haftet und in keiner Weise davon zu trennen ist. Wahr=

haft vollkommen ist nur eine Existenz, die Gottes, des Einen, der die ganze Fülle eines wahrhaften Daseins in sich vereinigt. Die endlichen Existenzen dagegen, die in ihrer Vielheit sich gegenseitig bedingen und beschränken, bleiben notwendig unvollkommen. Daher sagt Christus zu dem, der ihn mit den Worten „guter Meister" anredet: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, außer dem einigen Gott." Dieser Ausspruch ist von den drei ersten Evangelien bezeugt, (bei Matthäus ist der ursprüngliche Wortlaut verändert); das Johannes-Evangelium dagegen, das den Heiland zu einer völlig überirdischen und übernatürlichen Person machen will, hat diese Stelle nicht und kann sie nicht haben.

Je mehr nun der geniale Mensch, verführt durch das Beispiel minder begabter Menschen, es versucht, alles Sündhafte im eigenen Herzen aufzuspüren und auszurotten, um so mehr wird er gewahr, wieviel Sündhaftes auf dem Grunde seines Herzens schlummert und nur die Gelegenheit abwartet, um zu erwachen und hervorzubrechen. In seinem folgerichtigen Denken erkennt der geniale Mensch, daß es für die Beurteilung des Sündhaften im letzten Grunde unwesentlich ist, ob wir es nur mit Anlagen, mit vorhandenen Möglichkeiten oder mit ausgeführten Werken zu tun haben. Es kommt eben nur auf die Umstände, auf die angeborene Stärke der verschiedenen Anlagen und ihr Verhältnis zu einander, auf Erziehung, dargebotenes Beispiel und noch vieles andere mehr an, ob eine in der Menschennatur schlummernde Anlage sich entwickelt und zu Handlungen führt oder nicht. Ich kann an dieser Stelle noch das Zeugnis zweier größter Genien der Menschheit dafür anführen, daß auch sie bei äußerer Rechtschaffenheit des Lebens auf dem Grunde ihres Herzens die Möglichkeit zu allem Schlechten fanden. Shakespeare, der sein eigenes tiefstes Wesen im Hamlet schildert, läßt diesen sagen: „Ich bin selbst leidlich tugendhaft; dennoch könnt'

ich mich solcher Dinge anklagen, daß es besser wäre, meine Mutter hätte mich nie geboren. Ich bin sehr stolz, rachsüchtig, ehrgeizig. Mehr Missetaten stecken in mir, die nur meines Winkes harren, als ich Gedanken habe, sie auszusinnen, Einbildungskraft, ihnen Gestalt zu geben, oder Zeit, sie auszuführen." Und Goethe sagt von sich selber — ich zitiere nach Hermann Grimms Vorlesungen über Goethe —: „Von allen Verbrechen könne er sich denken, daß er sie begangen habe, alle Laster sehe er als möglich bei sich selber an (nur den Neid ausgenommen): und das sollte im Faust verkörpert werden."

Wenn ein das Vollkommene erstrebender Mensch bei dem ernstlichsten Versuch der Ausrottung der Sünde aus seinem Herzen erst recht gewahr wird, wie tief das Sündhafte in seiner endlichen Person begründet ist, so glaubt er zunächst, daß er im Vergleich zu den andern, die scheinbar zu einer Gerechtigkeit vor Gott auf dem Wege der Askese durchgedrungen sind, ein ganz verworfener, elender und zur Verdammnis bestimmter Mensch sei. Erst allmählich, nach schweren inneren Nöten, ringt sich der geniale Mensch zu der Erkenntnis durch, daß die Sünde das Erbteil jedes Menschen sei, auch des besten und höchsten, weil das Unvollkommene am Endlichen haftet und nur Einer vollkommen ist, nämlich Gott, der Inbegriff der höchsten Existenz. Wenn die Andern durch irgend welches Tun und Lassen zur Gerechtigkeit vor Gott zu gelangen glauben, so ist das ein Irrtum, der beweist, daß sie nicht die Augen haben für die wahre Natur alles endlichen und insbesondere alles menschlichen Wesens. Andererseits aber erkennt der geniale Mensch, der den schärfsten Blick für die an allem Endlichen haftende Unvollkommenheit hat, wie an sich selber so auch an andern den Zug zum Vollkommenen, zum Ewigen, zur höchsten Existenz, jenen Zug, den Goethe am Menschen findet, der „immer strebend sich bemüht". Das Endliche kann nicht vollkommen sein, denn Gott allein ist

vollkommen; aber eben darum, weil das Endliche nicht selbst die höchste Existenz führen kann, so sucht es diese in Gott zu finden, der sie allein besitzt. Alles Endliche ist vom Unendlichen ausgegangen, hat seinen Ursprung aus Gott genommen, Gott ist der Erzeuger aller Dinge, „unser Vater.“ Alles Endliche strebt nun auch wieder zum Unendlichen zurück, der „Wille zum Leben“, zur Existenz entwickelt sich zu immer höheren und inhaltreicheren Formen, bis er zuletzt im genialen Menschen die Stufe erreicht, auf der im endlichen Wesen die Liebe zum Unendlichen, zum höchsten Leben und Sein selbst durchbricht. Überall nun, wo aus der niederen Existenz höheres Leben, höhere Vollkommenheit sich stufenweise entwickelt, da erblickt der geniale Mensch ein Streben in der Richtung nach dem höchsten Sein zu und begrüßt es freudig als solches. Absolut vollkommen kann der Mensch nicht sein, dazu ist er zu sehr den endlichen Bedingungen unterworfen, der Mensch selbst ist nicht Gott, auch Christus nicht, ebensowenig wie Buddha; aber das, was trotz aller sündhaften Anlagen sich dem immer höheren und höchsten Leben innerlich zuwendet, ohne je im Endlichen einen Abschluß zu finden, das ist göttlichen Ursprungs, das ist das Göttliche im Kreatürlichen, Gott im Menschen, in Christus, dem „Sohne des Menschen“, d. h. dem, der sich selbst als den typischen Vertreter seiner Gattung betrachtet.

Es hat daher gar keinen Zweck, die Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit des Menschen direkt durch Fasten und Beten bekämpfen zu wollen, ebensowenig Zweck, wie wenn man in der Art der Schildbürger aus einem vom Lichte abgesperrten Raum dadurch die Finsternis entfernen wollte, daß man sie auszuschöpfen versuchte. Man lasse die Finsternis Finsternis sein und mache Öffnungen, durch die das Licht eindringen kann, so wird es von selber hell werden. So bekämpft man auch im Menschenherzen die Sünde am besten dadurch, daß man das Streben nach dem Voll-

kommenen möglichst fördert. Überall wo die Sünde zu stark betont wird, da ist Selbstsucht und Streben nach Selbstgerechtigkeit vorhanden. Der Mensch will sich nichts schenken lassen, er will das höchste Sein nicht nur in Gott anerkennen, sein eigenes bestes Streben nicht für unzulänglich halten, er will vielmehr selbst eine wirkliche Vollkommenheit erringen, um vor Gott hintreten und sagen zu können: „Siehe, nun bin ich dir gleich oder dir wenigstens so nahe gekommen, als ich vermochte. Nun darf ich vor dir auftreten und mein gutes Recht verlangen." Der harte, egoistische und selbstgerechte Mensch hat daher auch einen harten, egoistischen und selbstgerechten Gott, der nur mit Donnerstimme redet und von der armen Kreatur, die nichts dafür kann, daß sie entstanden ist, verlangt, daß sie sündlos sei trotz aller endlichen und unvollkommenen Bedingungen, unter denen sie entstanden ist. Der bessere Mensch aber, wie er selbst die Liebe und Barmherzigkeit in seinem Herzen trägt, sieht, auf sich selbst gestellt, auch in der höchsten Existenz nur die allerbarmende Liebe, und so ist auch für Jesus schließlich Gott nicht der strenge, strafende Richter, der jeden Fehler unbarmherzig verfolgt, sondern der allerbarmende, gütige Vater, der seinen Kindern, wenn sie um Speise bitten, nicht einen Stein gibt, sondern Brot. Wie ein guter Vater seine Kinder zum Guten erzieht dadurch, daß er sie das Gute lieben lehrt, nicht dadurch, daß er jeden Fehl unbarmherzig und grausam straft, wie er sich über alle guten Anlagen seiner Kinder freut und diese guten Anlagen zu entwickeln sucht, nicht aber seine Kinder gleich verstößt, wenn sie neben guten Eigenschaften auch Anlagen zu schlechten zeigen, so verfährt auch die ewige Liebe mit uns langmütig und geduldig. Darum nennt Christus Gott seinen Vater und lehrt auch seine Jünger in einfacher, kindlicher, vertrauender Weise sich an den eigentlichen Urheber ihres Lebens, die alles umfassende höchste Existenz zu wenden: „Unser Vater, der du bist in den Himmeln."

Das Gute, das Göttliche im Menschen aber ist das Streben, aus der Vielheit zur Einheit zu kommen, aus der Disharmonie zur Harmonie, aus der egoistischen Vereinzelung zum liebevollen Anschluß, aus der innerlichen Isolierung und feindseligen Abschließung zur völligen Hingabe des Herzens an Empfindungen, Gedanken und Handlungen. „Laßt uns Vortrefflichkeit einsehen", sagt Schiller, „so wird sie unser. Laßt uns vertraut werden mit der hohen, idealischen Einheit, so werden wir uns mit Bruderliebe anschließen an einander." Gott ist der Eine, und alles Streben zur Einheit, zum Zusammenschluß, zur Harmonie bringt uns ihm näher. So ist es auch die Liebe, die Barmherzigkeit, die Rücksicht, die Nachsicht und Milde, die Christus selber übt und seinen Jüngern als das Hauptgebot hinstellt: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer."

Jesus glaubte also zuerst bei dem Asketen Johannes in der Wüste das Heil finden zu können. Als er getauft war und damit in den Stand der Sündlosigkeit versetzt zu sein glaubte, da schien es ihm, als öffne sich der Himmel über ihm, als steige der Geist Gottes auf ihn herab und als höre er Gott selbst sein Wohlgefallen an ihm äußern. Matthäus 3, 16 ff.: „Und da Jesus getauft war, stieg er alsbald herauf aus dem Wasser; und siehe, da taten sich die Himmel auf über ihm, und er sah den Geist Gottes, gleich als eine Taube, herabfahren und über ihn kommen. Und siehe, eine Stimme aus den Himmeln sprach: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Diese Verzückung hielt aber nicht lange stand. Denn bald nachdem er begonnen hatte, nach dem Beispiel des Täufers in der Wüste ein Leben der Askese, der Selbstkasteiung und Werkgerechtigkeit zu führen und in Fasten und Beten sein Heil zu suchen, mußte sich der oben geschilderte Vorgang in seiner Seele entwickeln und seine geniale, göttliche Natur sich von allem unfruchtbaren, selbstsüchtig-kleinlichen Gerechtigkeitsstreben losreißen.

Er mußte erkennen, daß auch der Weg des Täufers, nicht nur der der Pharisäer, ein falscher war. Die Möglichkeiten zu allem Bösen, die auf dem Grunde des Menschenherzens schlummern, fangen gerade dann an, recht bemerkbar zu werden, wenn man sie zum Gegenstand besonderer Beobachtung und Bekämpfung macht. Diese deutliche Erkenntnis der angeborenen Unvollkommenheit der Menschennatur mußte den mit größter Leidenschaft nach absoluter Gerechtigkeit und Sündlosigkeit strebenden Jesus aufs Tiefste demütigen und niederdrücken. Er fühlte sich wie vernichtet, wie ausgestoßen vom Antlitz Gottes und den Mächten des Zweifels, der Finsternis, dem Bösen, dessen symbolische Verkörperung Satan ist, preisgegeben. Den alten Weg mußte er als einen Irrweg erkennen, den neuen galt es erst zu finden. Hier nun war die Krisis, hier fiel die Entscheidung, wohin sich der geniale Mensch zu wenden gedachte. Jesus fühlte gleichsam den festen Boden unter seinen Füßen wanken, er schien sich verloren in der grenzenlosen Öde des Lebens ohne Halt und Führer: da trat die erste Versuchung an ihn heran. Er selbst kleidete sie bei der Mitteilung an seine Jünger in ein Bild, das dem Bericht im Matthäus- und Lukas-Evangelium zu Grunde liegt und Matthäus 4, 2 ff. wiedergegeben ist mit den Worten: „Da er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn. Und der Versucher trat zu ihm und sprach: Bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden. Und er antwortete und sprach: Es steht geschrieben: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das durch den Mund Gottes geht."

Als er die Askese des Täufers als irreführend und unfruchtbar erkannt hatte, da traten wieder die Forderungen des Lebens an ihn heran. Ihn hungerte, und nun wollte er essen und nicht weiter fasten: aber mit dem Willen allein war es nicht getan. So wenig sein Wille ausreichte, ihm die Sündlosigkeit zu erringen, so wenig reichte der Wille aus, Speise zu

schaffen, wo keine vorhanden war. Er wollte essen, aber hatte nicht ein Stück Brot, um seinen nagenden Hunger zu stillen, seinen dem völligen Verschmachten nahen Körper wieder aufzurichten. Nur Steine, Steine und wieder Steine umgaben ihn in weiter Runde. Gewiß, das Opfer, das man Gott damit bringen wollte, daß man das Fleisch abtötete, das eigene Leben verkümmern ließ, es war ein recht törichtes Opfer, ganz ohne Zweck, Sinn und Verstand. Es war das Tun eines gewöhnlichen, wie Christus sich später über den Täufer Johannes ausdrückt: eines „vom Weibe geborenen", eines irdisch, kleinlich, befangen denkenden Menschen, der sich, Gott und die Welt nur mit Blicken betrachtet, die durch das irdische, endliche Streben eines vom Weibe Geborenen beschränkt werden, nicht mit den durch die Hülle der Erscheinungswelt dringenden klaren, tiefen und unbefangenen Blicken eines „vom Geiste geborenen", genialen, gottbegabten Menschen. Wohl war nach den Worten Jesu Matthäus 11, 11 und Lukas 7, 28 „unter denen, die von Weibern geboren sind, keiner, der größer war, als Johannes der Täufer"; hatte er doch wirklich gewaltigen Ernst mit seinem Streben gemacht, sich und andere zur vollkommenen Gerechtigkeit vor Gott zu bringen, „aber der Kleinste im Himmelreich", der Mensch also, der durchaus noch nicht zur höchsten Stufe der Seelenfreiheit, der wahren Einheit mit Gott gelangt ist, aber doch schon auf dem Wege dahin sich befindet, „ist doch größer als er", als der Täufer Johannes.

Die Askese also war überwunden, verlassen, das Leben trat wieder in seine Rechte, aber damit trat auch zugleich die ganze Abhängigkeit von den Mächten des Lebens, von äußeren Dingen und Verhältnissen ins Bewußtsein. Je tiefer der geniale Mensch in seinem Streben, es den kleinlich denkenden Menschen nachzutun, seinen Willen nach dem Unbedingten, nach dem freiesten, höchsten Sein, nach der vollendeten Existenz niedergedrückt hatte,

um so mächtiger entfaltete sich dieser Wille, sobald er wieder frei geworden war von dem Zwang der äußeren Anpassung an ein fremdes Gesetz. Der Wille eines genialen Menschen geht ins Grenzenlose, Unbedingte, Absolute und Vollkommene, strebt nach der Verwirklichung des höchsten Ideals und stößt sich daher um so härter an die Schranken alles Endlichen, Unvollkommenen und Bedingten. Das reinste, geistigste Streben, der größte, höchst entwickelte Geist, er bleibt abhängig von dem einfachsten, trivialsten Dinge und muß verkommen, wenn seinem Körper eine Brotrinde fehlt, um ihn vor dem Verschmachten zu schützen. Wohl ist das Leben berechtigt trotz aller sündhaften Anlagen, aber in elender Abhängigkeit bleibt es von allen möglichen kleinen Zufälligkeiten. Jesus fühlte, gerade nachdem er den Weg des Täufers verlassen und sich auf sich selbst gestellt hatte, die ganze Fülle und hohe geistige Bedeutung seines inneren Lebens emporquellen. Um so schärfer mußte er nun die Abhängigkeit von den Nichtigkeiten des Lebens empfinden. Diese Stimmung drückt Goethe in den „Leiden des jungen Werther" seinem eigenen Fühlen entsprechend mit den Worten aus: „Warum so grenzenlos an Gefühl und warum so eingeengt in der Kraft des Vollbringens? Warum diese süße Belebung meiner aufkeimenden Ideen und deren dumpfes Dahinsterben unter der Ohnmacht der Menschen? Daß ich mich so hoch droben fühle, und doch nicht sagen soll, du bist alles, was du sein kannst; hier, hier steckt deine Qual!" Ein ähnliches Gefühl müssen wir in der Seele Jesu annehmen, als er sich wieder dem Leben zuwandte; und da ein genialer Mensch alles in seiner allgemeinen Bedeutung auffaßt, so schien ihm der Umstand, daß er in der Wüste dem Verschmachten nahe war, ohne Speise zur Hand zu haben, bezeichnend für seine ganze Lage. Warum soll der Mensch mit hohem, gewaltigem Streben sich beständig an die Schranken des Endlichen stoßen, warum müssen für ihn die Worte Fausts gelten:

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen!
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach außen nichts bewegen."

Warum ist der Drang in ihm so groß, so kraftvoll, und warum ist der Mensch nach außen hin so ohnmächtig? Warum muß er von einem Stück Brot abhängen? Warum kann er nicht aus Steinen Brot machen? Warum diese Abhängigkeit von den Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten des Lebens, wo es sich um die Erhaltung der höchsten geistigen Wirksamkeit handelt? Ist diese Abhängigkeit nicht schmachvoll, entehrend, ungerecht? Soll er sich nicht auflehnen gegen den Gedanken, daß es einen Gott gibt, ein höchstes, vollkommenstes, freiestes, schöpferisches Sein, da es doch nur Zwang, Notwendigkeit, Abhängigkeit zu geben scheint? Und wenn alle vernünftige Überlegung mir immer wieder die Schranken meines Daseins zeigt, meine Gebundenheit, meine Unfreiheit und Nichtigkeit, tue ich dann nicht besser, mich von aller Vernunft zu lösen und meine Freiheit, meine schöpferische Gottheit in der Blindheit, im Irrtum, in der Lüge zu suchen? Wenn ich die Welt vernünftig betrachte, so sehe ich überall das Gesetz herrschen, in mir und außer mir, und nirgends scheint ein Raum für meine Freiheit, für meinen schöpferischen Willen zu bleiben. Wenn ich dagegen aller Vernunft ins Gesicht schlage, so gelingt es mir, den gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen allen Erscheinungen und damit meine stete Abhängigkeit zu verleugnen. Wenn dann für mich die ganze Welt nur ein Chaos ist, dann bin ich imstande mir einzubilden, daß mein Ich, meine Person in diesem Chaos der einzig feste Punkt sei, um den sich alles drehe; dann kann ich mich selbst belügen, daß ich schöpferisch tätig, daß ich aus Steinen Brot zu machen imstande sei. Ich bin dann ein Stirnerscher Egoist, ein Nietzschescher Übermensch, der ganz konsequent mit Nietzsche den Teufel

für den „ältesten Freund der Erkenntnis“ und „den Irrtum, die Blindheit, die Lüge“ für „göttlich“ hält. Goethe macht in der dritten Abteilung seiner „Maximen und Reflexionen“ folgende hierher gehörige Bemerkung: „Die Wahrheit widerspricht unserer Natur, der Irrtum nicht, und zwar aus einem sehr einfachen Grunde: die Wahrheit fordert, daß wir uns für beschränkt erkennen sollen; der Irrtum schmeichelt uns, wir seien auf ein oder die andere Weise unbegrenzt.“

Der wahrhaft geniale Mensch überwindet diese Versuchung. Er sieht zu deutlich, daß es keinen Zweck hat, sich mit dem „Vater der Lüge“ einzulassen und in Selbstverblendung und Selbstbetrug ein lächerlich borniertes Übermenschentum zu suchen, wie jener Despot, Xerxes, der das Meer peitschen ließ, das seine Brücke zerstört hatte, und der auch darum von einem Nietzsche bewundert wird, weil er den Sohn eines Mannes zerstückeln ließ, der ein „ängstliches, ominöses Mißtrauen gegen den ganzen Heerzug“ geäußert und damit die Eitelkeit und eingebildete Göttlichkeit des Tyrannen verletzt hatte. Die lächerliche, erlogene Gottheit des Nietzscheschen Übermenschen und Stirnerschen Egoisten kann nicht nach dem Geschmack des wahrhaften Übermenschen sein, der über dem gewöhnlichen Menschentum steht, weil er nicht, wie „die von Weibern Geborenen“, von ängstlicher Sorge um sein eigenes irdisches oder himmlisches Heil befangen, den Blick für die höchste Vollkommenheit verliert. Ist aber in Gott allein die wahrhafte, freie und schöpferische Existenz vorhanden, so kann man das eigene, höhere, freie und schöpferische Leben nur in Gott finden. Handelt es sich doch nicht nur um das niedere Leben, das durch Speise erhalten wird, sondern auch um alles das, was zu den höheren und höchsten Bedürfnissen des Menschen gehört. Diese vermag er aber nur zu befriedigen im Anschluß an die höchste Vernunft, an die höchste Wirklichkeit und Freiheit in Gott. Sein eigentliches Leben findet er nur in ihm. So „lebt der Mensch

nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Wort, das durch den Mund Gottes geht." Wer durch ein Wunder aus Steinen Brot machen könnte, der würde bestimmte Naturgesetze aufzuheben vermögen; aber bliebe er nicht in seinem Geist und Gemüt an die Gesetze der Vernunft und des Herzens gebunden, und könnte er diese Gesetze verleugnen, ohne das eigene, tiefere geistige Leben zu vernichten? Alles Leben beruht auf Gesetzen, nach denen sich die Elemente des Lebens zu höheren Einheiten zusammenfügen. Mit dem gesetzmäßigen Zusammenhang wird das Leben selbst aufgelöst; Gott aber ist der Vater, der Urheber alles Lebens, er ist ein „Gott der Lebendigen", und „die Worte, die durch seinen Mund gehen", sind Worte des Lebens, sind die ewigen Gesetze, die er ausspricht, auf denen alles Dasein und Leben dieser Welt beruht.

Hat der geniale Mensch die Versuchung zum Selbstbetrug überwunden, will er nicht mehr die Steine für Brot halten und sich einbilden, sein Wille genüge, um das Unmögliche möglich zu machen, blickt er vielmehr kühn und unbeirrt der Wirklichkeit ins Antlitz, so wird die furchtbar harte Not, der Zwang und die Beschränkung, die alle Wirklichkeit mit sich führt, ihn zunächst zu erdrücken scheinen. Der ewige Kampf und Wechsel, das zermalmende Getriebe dieser Welt, die feindlichen Widerstände, die ihm überall entgegentreten und ihn seine Ohnmacht merken lassen, füllen seine Seele mit Entsetzen. Goethe drückt in den „Leiden des jungen Werther" seine eigene Stimmung mit den Worten aus: „Mir untergräbt das Herz die verzehrende Kraft, die in dem All der Natur verborgen liegt, die nichts gebildet hat, das nicht seinen Nachbar, nicht sich selbst zerstörte. Und so taumle ich beängstigt, Himmel und Erde und ihre webenden Kräfte um mich her: ich sehe nichts als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer." Es ist ein ähnliches Gefühl, das den Übermenschen Faust dem Erdgeist gegen=

über ergreift: „Schreckliches Gesicht! . . . Weh! ich ertrag dich nicht!"

Eine neue Versuchung tritt nun an Jesus heran, die Versuchung, der Enge des Daseins, die unerträglich wird, den Schranken des Zeitlichen, an die sich der hohe, gewaltige Wille beständig stößt, durch Selbstvernichtung zu entfliehen. Je mächtiger der Wille des genialen Menschen ist, desto heftiger ist der Schmerz, die innere Qual, wenn sich die ungeheuren Wogen des Gefühls an den starren Schranken der Wirklichkeit brechen. So liegt der Gedanke nahe, wenn diese Schranken als unübersteiglich, als unverrückbar erkannt werden, ihnen durch Selbstmord auszuweichen. Es ist bekannt, daß der junge Goethe in Wetzlar „rechte hängerliche und hängenswerte Gedanken" hatte, er läßt seinen Faust im Begriff stehen, den „letzten, ernsten Schritt" zu tun, um der Enge und Qual des Daseins zu entfliehen. Shakespeare legt den Ausdruck seiner eigenen Gefühle, die ihn als jungen Mann bewegten, seinem Hamlet in den Mund in dem berühmten Monolog „Sein oder nicht sein?", und der junge Napoleon Bonaparte schreibt am 2. Mai 1786 in sein Tagebuch: „Inmitten der Menschen einsam, kehre ich nach Hause zurück, um mit mir selbst zu träumen und mich der ganzen Stärke meiner Melancholie zu überlassen. Wohin zieht sie mich heute? Zum Tode . . . Das Leben ist mir eine Last, weil ich kein Vergnügen genieße und alles mich drückt, es ist mir eine Last, weil die Menschen, mit denen ich lebe und wahrscheinlich immer leben werde, Sitten haben, die von den meinigen sich so unterscheiden, wie das Licht des Mondes von der Sonne. Ich kann daher die einzige Art und Weise meines Lebens, die mir dieses erträglich machte, nicht führen, und daraus entspringt ein Ekel an allem." Von gleichen Gefühlen bewegt, steht der Heiland auf der Zinne des Tempels, und der Versucher raunt ihm zu: Spring hinab und mach der Qual ein Ende. Bist

du wirklich etwas ganz Besonderes, wie du zu fühlen scheinst, nun, so braucht dich Gott, so wird er ein Wunder tun und mit einem Schlage deine Hoheit offenbaren. Täuschest du dich aber, haben die anderen recht, und bist du mit deinen abweichenden Meinungen und Gefühlen nur ein armer Narr, so bist du dann wenigstens allem Zweifel und aller Qual entronnen.

So radikal aber einerseits der Anspruch auf unbedingte Macht und Freiheit ist, den der geniale Mensch erhebt, so konsequent ist er auch andererseits in der Erkenntnis der notwendigen Abhängigkeit alles irdischen Geschehens von den Schranken dieser Zeitlichkeit. Die Folgerichtigkeit seines Denkens führt ihn zu der Erkenntnis, daß die durchgehende Beschränktheit und Abhängigkeit dieses Daseins, die Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit alles Lebens eben daher rührt, daß diese Welt nicht das höchste und wahrhafte Sein enthält, sondern nur dessen flüchtiger Abglanz ist. Alle Abhängigkeit und Unfreiheit zeigt eben die Nichtigkeit der irdischen Existenzen an. Ein Ding hängt vom andern ab, so vergeht auch eines mit dem andern, wie es mit ihm entsteht. In Gott allein ist die wahre, freie und unvergängliche Existenz gegeben. Die innere Anschauung von diesem höchsten, wirklichen Dasein und der tiefe, innere Zug zu ihm heben den genialen Menschen über die Not und Qual und Nichtigkeit dieses Lebens hinweg. Ist in Gott allein das wahre Dasein zu finden, so haben alle Dinge dieser Welt nur eine vorübergehende, scheinbare Bedeutung; dann lohnt es sich ebenso wenig, die Welt zu fliehen, als sie zu suchen, dann ist irdischen Dingen und Verhältnissen überhaupt kein unabänderlicher Wert beizulegen und kein finsterer Ernst mit ihnen zu machen. So befreit die Liebe zum höchsten Sein die Seele von der Angst des Irdischen, die allein dadurch entsteht, daß man endlichen Dingen und Verhältnissen ein zu großes Gewicht beimißt. Gerade

indem man die Nichtigkeit und Abhängigkeit der Dinge, ihr nach ewigen Gesetzen sich abspielendes Entstehen und Vergehen betrachtet, wird man das stufenweise sich immer höher entwickelnde Streben nach einer höchsten Existenz gewahr und findet in dieser das eigene, tiefste Leben und damit die eigene Seligkeit. Alle Güter dieser Welt weisen, recht betrachtet, über sich hinaus auf ein höchstes Gut, das summum bonum. Auf diese Weise bildet Gott die eine köstliche Perle, die der Kaufmann findet, und für die er all sein Hab und Gut dahingibt. Christus vergleicht diese höchste Existenz auch mit „einem verborgenen Schatz im Acker, den ein Mensch fand, und er verbarg ihn und ging hin vor Freuden darüber und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte den Acker." So entzieht der geniale Mensch der Welt die unbedingte Wertschätzung, die ihn sonst unterjocht hätte, und läßt sie allein jener höchsten Existenz zu teil werden, die er nun als innere Anschauung in seiner Seele trägt, so daß diese, indem Gott in ihr herrscht, zu einem Teil des „Königreichs der Himmel" wird.

Macht es aber im Gegensatz zu dem einheitlichen, in sich ruhenden, freien Sein Gottes das Wesen dieser Welt aus, daß alle Dinge in ihr in durchgängiger Abhängigkeit von einander stehen und damit vergänglich und unvollkommen bleiben, so hat diese Welt und ihre Nichtigkeit auch keinen Anspruch darauf, zur unbedingten und göttlich freien Existenz dadurch erhoben zu werden, daß Gott selbst in diese Wirklichkeit eingreift, daß er die ewigen Gesetze, die „Worte, die durch seinen Mund gegangen" sind, widerruft, sich selber also widerspricht, die Kette der Ursachen und Wirkungen, der durchgehenden Kausalität alles Geschehens durchbricht und Wunder tut. Das Wunder als Ausdruck der Freiheit vom Zwang der gegebenen Verhältnisse steht im Widerspruch mit der durchgehenden Abhängigkeit und Nichtigkeit der Erscheinungswelt. Wer ein Wunder verlangt,

fordert zugleich, daß die unbedingte Existenz, Gott, unmittelbar in den Kausalnexus, in den Zusammenhang der endlichen, unvollkommenen Dinge eingreife und sich vermische mit der bedingten, in lauter endlichen Beziehungen stehenden Welt, verlangt also, daß Gott zur Welt werde und die Welt zu Gott, so daß weder das eine noch das andere dabei bestehen bliebe, sondern sich gegenseitig wie Plus und Minus aufhübe und so ein absolutes Nichts hervorbrächte. Die Welt in ihrem Gegensatz zu Gott dagegen besitzt eine relative Nichtigkeit. Als beständiger Gegensatz zur wahren Existenz suchen die Scheinexistenzen dieser Welt über sich selbst hinauszukommen; es findet ein fortwährendes Zusammenströmen der vielen Einzelwesen zu einheitlichen, harmonischen, höheren Daseinsformen statt, ein fortwährender Zug aus der Vielheit zur Einheit, aus der relativen Nichtigkeit zu immer höherer Daseinsfülle, so daß die Welt, wenn sie auch nicht das göttliche Dasein selbst darbietet, doch ein beständiges Streben dahin zeigt und so wenigstens die Richtung weist, in der das höchste Sein zu finden ist. Der Weg dahin ist also in der Liebe, in der Harmonie, in dem Zusammenstimmen des Vielen zum Einen, in der Idee, durch die eine Vielheit zu einer Einheit zusammengefaßt wird, in allem Schönen, Wahren und Guten im weitesten Sinne des Wortes gegeben. So kommt es, daß Jesus dieses höchste Sein nicht dadurch erniedrigt, vernichtet, profaniert wissen will, daß es sich mit dem Endlichen direkt vermischt und Wunder hervorbringt: „Eine böse und ehebrecherische Art verlangt ein Zeichen.“ Und darum weist er auch den Satan auf der Zinne des Tempels mit der Versuchung, ein unmittelbares Eingreifen Gottes herauszufordern, ab. Matthäus 4, 5 ff.: „Da führte ihn der Teufel mit sich in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sprach zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so laß dich hinab; denn es stehet geschrieben: Er wird seinen Engeln über dir

Befehl tun und sie werden dich auf den Händen tragen, auf daß du deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest. Da sprach Jesus zu ihm: Wiederum stehet auch geschrieben: Du sollst Gott, deinen Herrn, nicht versuchen."

An die zweite Versuchung aber schließt sich unmittelbar die dritte an. Hat der geniale Mensch die Todesgedanken verscheucht, ist er dazu gekommen, in der durchgehenden gegenseitigen Abhängigkeit aller irdischen Wesen wie einerseits die Nichtigkeit aller Einzelexistenzen, so andererseits ihren Zug zu Gott in ihrem Zusammenschluß zu immer höheren Einheiten zu erkennen, so gewinnt seine Seele mit ihrem tiefen, innersten Sehnen nach der unbedingten, wahrhaften Existenz die volle innere Freiheit gegenüber der relativen Nichtigkeit alles irdischen Treibens. Seine Seele wirft alle Sorge hinter sich und kennt nicht Furcht mehr noch Zweifel. Ist der Erfolg alles Strebens, alles Tuns und Lassens doch immer von zufälligen, äußeren Umständen bedingt, bleibt man nach außen hin immer unfrei und abhängig von Verhältnissen, die man nie völlig in seiner Gewalt hat, so braucht man eben darum um den Erfolg seines Strebens nicht ängstlich Sorge zu tragen. Die größte Sorgfalt kann doch durch einen Zufall, d. h. durch irgend einen Umstand, den man nicht im voraus zu berechnen vermag, zu nichte gemacht werden. Ja, gerade der, der zu ängstlich den Dingen gegenübersteht, verliert den freien, unbefangenen Blick und begeht in seiner Sorge um den Ausgang die größten Fehler, die ihn da elend scheitern lassen, wo ein kühlerer Mut, der den Dingen ruhig ins Antlitz schaut, seine Sache durchführt. Der geniale Mensch, der schon einmal mit dem Leben abgeschlossen hatte, gibt daher von vornherein innerlich alles preis und steht damit über Not und Tod, über Erfolg und Mißerfolg. Sein Handeln kann sich daher zum kühnsten, freiesten, d. h. ganz von eigenen Ideen beherrschten Tun entwickeln, das im Streben nach den höchsten Zielen sich

selbst beglückt, ohne die wahre Befriedigung erst vom schließlichen Erfolg zu erwarten. Dieser bleibt immer vom Zufall abhängig, d. h. von einem verwickelten Zusammenwirken der verschiedensten Umstände, das man auch bei der allergrößten Begabung und der allergrößten Anstrengung nie völlig zu beherrschen vermag. Nach außen hin bleiben wir im letzten Grunde immer unfrei:

„Schicksal und Wille leben stets in Fehden,
So daß der Wille sich am Schicksal bricht,
Nur der Gedank' ist dein, der Ausgang nicht."
(Hamlet III, 2.)

Aus der Verzichtleistung auf die äußere Freiheit und auf das unbedingte Erringen des Erfolges erwächst aber dem genialen Menschen die innere Freiheit: er löst sich innerlich von allem Endlichen los, indem er in ihm das Nichtige, Beschränkte und Bedingte erkennt, und bleibt nun allein dem Ewigen zugewendet. Infolgedessen legt der geniale Mensch auf nichts Endliches mehr unbedingtes Gewicht. Das, was er entweder mehr gefühlsmäßig oder mit vollem, klarem Bewußtsein allein wahrhaft schätzt, die ewige Existenz, kommt für ihn ja gar nicht in Frage, denn die steht ein für allemal fest, und in ihr findet er selbst seine ewige Stätte, was auch hier in der Zeitlichkeit mit ihm geschehen möge. Wie weit sich die ewige Idee hier auf Erden verwirklicht, das hängt von äußeren Umständen, von dem zufälligen, d. h. für den Menschengeist unberechenbaren Zusammenwirken sehr verwickelt zusammengesetzter Bedingungen ab und hat mit dem Bestand der ewigen Existenz selbst nichts zu tun. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis."

Diese innerlich freie Stellung der ganzen Welt gegenüber, diese Ruhe im tiefsten Grunde der Seele, der damit verbundene durchaus unbefangene, ins Innere der Dinge dringende und überall das Wesentliche erfassende Blick, wie die außerordentliche

Kühnheit und Energie des Handelns befähigen den genialen Menschen zur Herrschaft im größten Stil. So schließt sich an die Versuchung, aus diesem Leben zu scheiden, unmittelbar die andere Versuchung an, das Leben, wenn es einmal gelebt werden soll, im großen Stile zu führen, als Welteroberer und Weltherrscher. Wer selber nichts fürchtet und nichts hofft, den fürchten und von dem hoffen alle andern. Wer selbst im tiefsten Innern unbewegt ist, der bewegt alles um sich her, und wem die ganze Welt nichtig und hohl vorkommt, der wird mit ihr Fangball zu spielen geneigt sein. Wer bei außerordentlich großen angeborenen Fähigkeiten sich von allen äußeren Einflüssen löst, der geht seinen Weg wie ein Gewitter.

Doch die äußere Herrschaft über die Menschen ist nur durch äußere Mittel zu erlangen, durch List und Gewalt. Wer diese Welt erobern will, muß den „Herrn dieser Welt", die symbolische Verkörperung des Bösen, des Zerstörenden, den Teufel zu Hilfe nehmen, und jedes Mittel muß ihm recht sein. Hier ist der Punkt, wo sich der Weltheiland von dem Welteroberer scheidet. Dieser sucht einen Ersatz für das höchste Sein, das er als Anschauung in seiner Seele trägt, in der größtmöglichen äußeren Machtfülle. Jener, der Weltheiland, will sich mit keinem Ersatz begnügen, sondern wendet sich dem höchsten Sein unmittelbar zu. Verwandt sind beide in dem Streben nach dem Ewigen, einem Streben, das auf Erden nie sein Ziel zu erreichen vermag, da es hier kein ewiges, höchstes Sein gibt. Dem genialen Welteroberer ist es daher eigentlich auch nicht um irgend einen endlichen Erfolg seiner kühnen Kämpfe zu tun; ihm macht vielmehr die intensive, gewaltige Tätigkeit, der Kampf, das Ringen um die hohen Ziele an sich Freude. Es ist für ihn ein Spiel, ein Sport in erhabenem Maßstabe. Auch die allergrößten Erfolge, die gewaltigste Machtfülle können ihn nie befriedigen, denn stets sind sie nur eine Andeutung einer noch höheren

Macht, einer noch größeren Daseinsfülle. In einer Ergänzung zu Rufus' „Geschichte Alexanders des Großen" macht Freinsheim mit Benutzung Plutarchs über Alexander die folgende sehr bezeichnende Bemerkung: „Schon früh bewies er einen auf das Große und Hohe gerichteten Sinn. Unbegrenzt war sein Tatendrang; sein Ehrgeiz steckte sich die höchsten Ziele. Die vielen Siege seines Vaters stimmten ihn traurig in dem Gedanken, daß ihm das Beste vorweg genommen werde; denn ihn reizte nicht der Besitz, sondern die Gefahren des Gewinnens."

Doch wie gesagt, Gewalt kann nur mit Gewalt gewonnen und erhalten werden. Ohne Hilfe des Bösen geht es dabei nicht ab. So tritt auch an Jesus an diesem Wendepunkte seines Lebens die Versuchung heran, Macht zu gewinnen nicht auf dem Wege des Geistes, sondern auf dem der Gewalt. Matthäus 4, 8 ff.: „Wiederum führte ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit, und sprach zu ihm: Das alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest. Da sprach Jesus zu ihm: Heb dich weg von mir, Satan! denn es steht geschrieben: Du sollst anbeten Gott deinen Herrn und ihm allein dienen." Christus verzichtete auf die Gesellschaft und Hilfe des Teufels. Seine Seele war zu frei, zu sehr erfüllt von dem unmittelbaren Genuß der Anschauung des vollkommensten Seins, als daß er in dem rastlosen Spiel um die höchsten irdischen Einsätze Befriedigung zu finden vermocht hätte. Er wies auch diese Versuchung von sich und wandte sich unmittelbar dem Dienst des Höchsten zu, um statt eines Weltreiches ein Gottesreich, ein „Königreich der Himmel" auf Erden zu gründen und den Menschen, die Augen haben zu sehen und Ohren zu hören, ihren wahren Schatz zu zeigen und ihnen zu helfen, die Angst und Not des Irdischen abzuschütteln und sich als Kinder ihres ewigen Vaters zu fühlen. Die „aus dem Geiste geborenen" Menschen werden frei von der

Qual dieser Welt dadurch, daß sie ihre Seele mit dem höchsten Gut erfüllen, dem „Einen, was not tut", so daß sie, durchdrungen von der Sehnsucht nach dem Vollkommenen, das Ewige im Endlichen schauen und, getragen von der freien, von innen herausströmenden Liebe zu allem Schönen, Wahren und Guten, das Göttliche im Menschlichen, Gott im „Sohne des Menschen" verkörpern.

Die Geschichte Jesu zeigt im Matthäus-Evangelium die für das Genie charakteristischen drei Versuchungen noch in der richtigen Aufeinanderfolge; dagegen sind sie im Lukas-Evangelium derart verschoben, daß auf die Versuchung zum Selbstbetrug und erlogenen Übermenschentum gleich die Versuchung zum wahren weltlichen Übermenschentum als Eroberer und Herrscher folgt, während die Versuchung zur Selbstvernichtung gegen die natürliche seelische Entwicklung erst an dritter Stelle zu stehen kommt. Goethe läßt den Übermenschen Faust ganz folgerichtig nach Überwindung des Selbstmordtriebes sich von allem lösen, was ihn bis dahin innerlich gebunden hatte, und nun mit Zuhilfenahme des Bösen eine dämonische Tätigkeit nach außen hin entfalten. Künstlich gemacht können solche Züge nicht sein; sie müssen durchlebt werden, und sie können dies nur von ganz großen Menschen. Die Verfasser des Matthäus- und Lukas-Evangeliums haben die ihnen überlieferten Taten und Reden Jesu mehr oder weniger treu wiedergegeben und mit mannigfachen Zusätzen versehen, verstanden haben sie das Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer, den schweren inneren Kampf Jesu in der Wüste und die damit zusammenhängende, auf Mitteilungen des Heilandes an seine Jünger zurückzuführende Versuchungsgeschichte nicht, denn die eigene religiöse Tendenz der Verfasser dieser Evangelien steht damit in Widerspruch. Darum kann auch nicht angenommen werden, daß die genauer ausgeführte Versuchungsgeschichte von den Verfassern des Matthäus-

und Lukas-Evangeliums zu einem bestimmten Zweck, nämlich um ihre religiöse Auffassung der Person und Lehre Jesu zu stützen, erfunden worden sei, und daß das Markus-Evangelium auch aus dem Grunde das ursprünglichere Evangelium sei, weil es diesen ausführlichen Bericht nicht enthält, sondern sich einfach mit der kurzen Angabe begnügt: „Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste, und er ward versucht von dem Satan, und war bei den Tieren und war dort in der Wüste vierzig Tage."

Jesus konnte, nachdem er sich innerlich von Johannes geschieden und dessen asketische Lebensanschauung überwunden hatte, auch von dem Symbol dieser Lebensanschauung, der Asketen-Taufe des Johannes, keinen Gebrauch mehr machen. Diese Taufe gehörte ebenso wie das Fasten der Pharisäer und der Jünger Johannes des Täufers zu den überwundenen Formen, zu den alten Schläuchen, die man nicht mit neuem Weine füllt, und zu dem abgetragenen Gewand, das man nicht mit einem aus einem neuen Kleide herausgerissenen Lappen flickt. Jesus hat daher weder selbst getauft, noch hat er jemals seine Jünger taufen lassen. Der Taufbefehl Matthäus 28, 19 ist ein später Zusatz. Die Stelle Markus 16, 16: „Wer da geglaubt hat und getauft ward, wird gerettet werden", ist ganz apokryph. Lukas enthält überhaupt keine Anweisung zur Taufe. Das Johannes-Evangelium aber, das 3, 22 Jesus selbst taufen läßt, 4, 2 sich aber verbessert und nur den Jüngern Jesu diese Verrichtung zuteilt, ist als Geschichtsquelle für das Leben und die wahre Lehre Jesu vollständig zu verwerfen. Echt ist im Johannes-Evangelium nur eine einzige Stelle, 8, 1—11, die von der Ehebrecherin handelt und nur durch einen Zufall in das Johannes-Evangelium hineingeraten ist. Hinsichtlich der Frage nach der Zeit der Abfassung des Taufbefehls und dem geschichtlichen Wert des Johannes-Evangeliums verweise ich auf die ausgezeichneten großen Arbeiten H. J. Holtzmanns: „Lehrbuch der historisch-

kritischen Einleitung in das Neue Testament", „Hand-Commentar zum Neuen Testament. Synoptiker. Apostelgeschichte. Das Evangelium des Johannes", „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie", auch auf die vortreffliche „Einleitung in das Neue Testament" von Adolf Jülicher. Im übrigen sind die hier niedergelegten Betrachtungen selbständig erwachsen und beruhen zum Teil auf den aus der Natur des Genies gezogenen Schlüssen.

Jesus hat offenbar die Taufe nicht ausdrücklich verboten. Er hielt es für genügend, in einfachster Weise dadurch Stellung zur Taufe zu nehmen, daß er keinen Gebrauch mehr von ihr machte, wie er zum Beispiel auch von dem rituellen Händewaschen vor dem Essen einfach Abstand nahm und nur dann ausführlich darauf zu sprechen kam, wenn Gegner sich daran stießen und ihn oder seine Jünger deswegen tadelten und zur Rede stellten. Da jenes einmalige Tauchbad mit der damit verknüpften eigenartigen Bedeutung nur von Johannes dem Täufer und dessen Jüngern geübt wurde, so hatte Jesus später keine besondere Veranlassung mehr, dazu ausdrücklich Stellung zu nehmen. Er war vielmehr in den ausgesprochensten Gegensatz zu den Menschensatzungen der Pharisäer wie zu dem ganz veräußerlichten Tempelkult gedrängt worden, und seine Polemik sowie die seinem Schicksal die letzte entscheidende Wendung gebende Tat, die Tempelreinigung, bewegten sich daher auch ganz in dieser Richtung. Nur einmal findet er eine sehr bezeichnende und bedeutsame Gelegenheit, die Taufe des Johannes zu erwähnen, als er nämlich nach der Austreibung der Wechsler und Krämer aus dem Vorhof des Tempels dieser Handlung wegen zur Rede gestellt und gefragt wird: „in welcher Vollmacht tust du das? oder wer hat dir diese Vollmacht gegeben, das zu tun?" Jesus antwortet mit einer Gegenfrage Matthäus 21, 24 ff., Markus 11, 29 ff. und Lukas 20, 3 ff.: „ich

will euch etwas fragen; antwortet mir, so will ich euch sagen, in welcher Vollmacht ich dies tue. War die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen? antwortet mir. Und sie überlegten bei sich selbst; sagen wir: vom Himmel, so sagt er: warum habt ihr ihm nicht geglaubt? Aber sollen wir sagen: von Menschen? da fürchteten sie das Volk, denn alles hielt von Johannes, daß er wirklich ein Prophet sei. Und sie antworteten Jesus: wir wissen es nicht. Und Jesus sagt zu ihnen: so sage ich euch auch nicht, in welcher Vollmacht ich dies tue." Die Überlegung der „Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten" ist natürlich nur eine Vermutung des Verfassers des den drei synoptischen Evangelien zu Grunde liegenden ursprünglichen Berichts. Tatsache ist allein, daß sie auf Jesu Frage keine Antwort hatten, und daß infolgedessen auch Jesus eine Beantwortung ihrer Frage verweigerte. Die Erklärung dieser äußerst bedeutsamen Stelle aber ist folgende: Jesus war ein Mensch, der seinem außerordentlichen Genie entsprechend nie auf halbem Wege stehen blieb, sondern überall die äußersten Konsequenzen zog. Wenn einer ihn mit „guter Meister" anredete, so faßte er das Wort „gut" sofort in dem Sinne einer reinen und ganz vollkommenen Güte auf und wehrte es daher von sich ab, um es Gott allein zuzuteilen. So faßte er auch hier die Frage nach seiner Vollmacht in dem Sinne auf, daß damit zugleich auch die Frage nach seiner ganzen innern Entwicklung und damit auch die Frage nach seiner Stellung zu Johannes dem Täufer aufgeworfen worden war; denn von seiner innern Entwicklung hing selbstverständlich auch das Gefühl der Vollmacht ab, mit der er auftrat, das Bewußtsein seiner göttlichen, „himmlischen" Sendung. Johannes der Täufer war der einzige seiner Zeitgenossen gewesen, den er ernst nehmen konnte, und wie er sich in seiner gesamten Gottes- und Lebensauffassung in einen Gegensatz zu dem Täufer gestellt fühlte, so war er sich auch des

Gegensatzes seiner eigenen „himmlischen" Sendung zu der nur auf Menschenwerk beruhenden und von gewöhnlicher Menschenansicht ausgehenden Bedeutung der Taufe des Johannes bewußt. Für Jesus selbst war die Beziehung zum Täufer von größter Bedeutung gewesen, denn gerade der Gegensatz zu diesem hochernsten Manne, dem größten unter allen, die von Weibern geboren sind, hatte zur Entfaltung der in Jesu ruhenden göttlichen Kräfte geführt und ihm das Bewußtsein der in ihm selber wirksamen übermenschlichen, aus dem Geiste geborenen Anschauungsweise erschlossen. Wohl war Jesus gewillt, auf die Frage nach seiner Vollmacht in der ausgiebigsten Weise zu antworten, aber doch nur denen, die imstande waren, die innern Vorgänge, um die es sich dabei handelte, zu verstehen. „Perlen vor die Säue zu werfen" war nicht seine Sache. Er hatte seine Jünger ausdrücklich davor gewarnt; denn unklugen und böswilligen Menschen das Innerste zu offenbaren, hat keinen Zweck; sie legen doch alles falsch aus und drehen dem, der sich ihnen vertrauend mitteilt, die Worte im Munde um. Jesus wollte sich daher, bevor er antwortete, vergewissern, ob das, was für ihn selber von Epoche machender Bedeutung gewesen war, die Beziehung zum Täufer, auf sie überhaupt einen tieferen Eindruck gemacht hätte derart, daß sie zu der hervorstechenden und höchst eigenartigen Erscheinung Johannes des Täufers in irgend einer Weise Stellung genommen hätten. Damit wäre dann auch eine Anknüpfung für das, was Jesus über seine Vollmacht zu sagen hatte, gegeben. Sie konnten aber auf die Frage, die den Kern der Verkündigung des Täufers anging, weder mit Ja noch mit Nein antworten, sie hatten damit zur Genüge ihre eigene Oberflächlichkeit und Leere offenbart, und so hatte es denn nicht den mindesten Zweck für Jesus, mit ihnen weiter zu verhandeln. Seine Antwort auf die Frage, von wannen die Taufe des Johannes stammte, vom Himmel oder von Menschen, konnte seiner Ent-

wicklung entsprechend nur lauten: von Menschen. Wie wäre es möglich gewesen, daß Jesus die Taufe dessen, den er in so nachdrücklicher Weise als „einen vom Weibe geborenen" bezeichnete, für eine „vom Himmel" stammende erklärt hätte. War doch „der Kleinste im Reiche der Himmel größer als Johannes der Täufer".

Doch auch die Jünger Jesu hatten keine deutliche Einsicht in seine innere Entwicklung. Es genügte ihnen zu wissen, daß Jesus selbst getauft worden war, um daraus ohne weiteres den Schluß zu ziehen, daß die Taufe auch für jeden Jünger Jesu durchaus notwendig sei. Für Paulus, der den sich immer mehr einbürgernden Gebrauch der Taufe ohne Widerspruch übernahm, handelte es sich allerdings nicht mehr um die damit verbundene werkgerechte und asketische Auffassung Johannes des Täufers. Paulus legte vielmehr der Taufe einen neuen Sinn bei; für ihn war sie das Symbol der durch den Tod Christi in seinen Jüngern herbeigeführten tragischen Läuterung. Das Untergetauchtwerden bedeutet für Paulus, daß der Jünger aus Liebe zu Christus mit diesem in den Tod gesunken ist und nun, wenn er wieder auftaucht, nicht mehr sein eigenes Leben lebt, sondern das Leben des in seinem Herzen auferstandenen Christus.

Neben dieser tiefen, aus einem edeln, selbstlosen Herzen erwachsenen Auffassung des großen Apostels ist aber stets in der christlichen Kirche die düstere, asketische, einer mehr selbstsüchtig beschränkten Gesinnung entstammende Auffassungsweise Johannes des Täufers einhergegangen. Dieser Gegensatz hat auch in der Reformation seinen Ausdruck gefunden, und was Luther in seiner Klosterzelle an inneren Kämpfen durchgemacht hat, war im Prinzip nichts anderes als das, was Jesus innerlich erfuhr, als er den Gegensatz zu Johannes dem Täufer in sich lebendig werden fühlte. Dieser Gegensatz spricht sich beim religiös denkenden Menschen in der Stellung zur Sünde im eigenen Herzen

wie zu den Sünden seiner Nebenmenschen aus. Wer in selbstsüchtiger Weise nur daran denkt, wie er, nötigenfalls auch durch härteste Askese, zur himmlischen Seligkeit gelangen und der ewigen Verdammnis zu entrinnen vermöchte, und wer sich daher auch Gott nur als ein selbstsüchtiges Wesen vorzustellen vermag, das bei Übertretung seiner Gebote in Zorn gerät und vom Sünder nur durch tiefste Demütigung und härteste Selbstbestrafung bis zur Verkümmerung oder Ertötung des eigenen Lebens versöhnt werden kann, der wird auch gegen seine Mitmenschen in religiöser Beziehung unerbittlich sein und ihnen das härteste Joch und die schwerste Last auflegen. Der tiefer angelegte Mensch muß, wenn er in den Bann dieser harten, asketischen Gottes- und Lebensauffassung gerät und es durchaus ernst nimmt mit der Ertötung alles Sündhaften in seinem Herzen und der Abkehr von allem Leben, vollständig verzweifeln, wie es auch Augustin und Luther in einer Periode ihrer Entwicklung getan; der oberflächlicher angelegte Mensch aber wird von vornherein davon abgeschreckt, mit der sittlichen Forderung Ernst zu machen; er sucht vielmehr Palliative, Beruhigungsmittel, und findet sie auch in äußeren Gebräuchen und Symbolen, die gleichsam eine Zauberwirkung haben und Gott auf eine unerklärbare Weise wie einen bösen Fetisch versöhnen sollen. Die eigene sittliche Leistung erscheint von vornherein so unbedeutend, so nichtssagend, so verschwindend gegenüber der ungeheuerlichen Forderung der völligen Heiligkeit und Gerechtigkeit vor Gott, daß zur Beruhigung des geängstigten Gemütes allerlei äußerliche Leistungen erfunden werden, die für die vollkommene sittliche Leistung eintreten und sie auf eine wunderbare Weise ersetzen sollen. So wird der ehrliche und tiefe Geist durch die asketische Anschauung verwirrt und gelähmt, der leichter gesinnte aber dahin gebracht, sich durch rein äußerliche Mittel mit der sittlichen Forderung abzufinden und im übrigen zu leben, wie es ihm gerade paßt.

Jesus aber sagt mit Recht, daß sein Joch sanft und seine Last leicht ist. Während Johannes der Täufer den Rachegott predigte, dessen Gericht nur der entgehen kann, der alle Forderungen des gerechten Gottes erfüllt, weiß Jesus, daß der Vater im Himmel seinen Kindern, den Menschen, in seinem Allerbarmen verzeihen wird, wenn sie gegen ihn gefehlt haben, und darum bringt Jesus den Menschen die Sündenvergebung ohne weiteres entgegen; sie haben nichts dafür zu leisten, sie haben sie nicht erst zu verdienen, sie versteht sich bei der vollkommenen, unendlichen Güte Gottes, des himmlischen Vaters, von selbst. Als der Gelähmte vor Jesus gebracht wird, spricht dieser ihn mit den Worten an: „Kind, deine Sünden sind vergeben." Matthäus 9, 2. Markus 2, 5. Lukas 5, 20. Und zur Ehebrecherin sagt Jesus. Johannes 8, 11: „Weib, wo sind sie (deine Ankläger)? hat dich keiner verurteilt? sie aber sagte: keiner, Herr. Jesus aber sagte zu ihr: so verurteile auch ich dich nicht; gehe hin und sündige von jetzt an nicht mehr." Das Rechte also soll getan werden nicht aus Angst vor einem zornigen Gott, sondern frei, aus herzlicher Liebe zu Gott und dem Nächsten. Der Mensch braucht nicht mehr in selbstsüchtiger Angst sich um sein Seelenheil zu verzehren und entweder zu verzweifeln oder zu Zaubermitteln zu greifen, sondern kann nun in selbstloser Weise, ohne an sich zu denken, frei und freudig sich betätigen. Jesus, der große Freund des Lebens, er faßte auch Gott als den Gott der Lebendigen auf und nicht der Toten, der nicht an dem Untergang des Sünders seine Freude hat, sondern daran, daß er sich bekehre und lebe. Zur rechten Bekehrung und zum rechten Leben aber gehört die verzeihende und barmherzige Liebe: „Und wenn ich alle meine Habe austeile, und meinen Leib dahin gebe zum Verbrennen, und habe keine Liebe, so nützt es mir nichts", sagt Paulus im ersten Brief an die Korinther 13, 3.

Gehen wir zu Buddha über. Auch bei ihm war es der

Zug nach dem unbedingten, vollkommenen Sein, der ihn dazu führte, alles Bedingte und dem Wechsel Unterworfene dahinzugeben und den Weg zum einzig wahren Heile zu suchen. Alter, Krankheit und Tod zeigten ihm die Gebrechlichkeit und Nichtigkeit des Lebens; er aber suchte das ewige, unvergängliche Dasein, da das vergängliche die Unfreiheit enthält und schließlich immer nur zu Leiden, Jammer, Elend und Verzweiflung führt. So verließ er, der junge hochgestellte Adlige, seine Paläste, seine Gärten, seinen großen Reichtum, seine Sklaven und Sklavinnen, seine Eltern, sein Weib und seinen neugeborenen Sohn, um das gelbe Gewand der indischen Bettler zu nehmen und bei den Heiligen, den Asketen, Unterweisung zu suchen, wie man zum Frieden der Seele, zur inneren Freiheit und Gelassenheit kommen könne. „Als Gotama sein Haus verließ, um ein geistliches Leben zu führen, stand er", wie Oldenberg berichtet, „guter Überlieferung zufolge im Alter von neunundzwanzig Jahren"; und eine Stelle in den heiligen Schriften lautet: „Der Asket Gotama ist jung, in jungen Jahren, in blühender Jugendkraft, in der ersten Frische des Lebens, von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen. Der Asket Gotama hat, ob seine Eltern es gleich nicht wollten, ob sie gleich Tränen vergossen und weinten, sich Haare und Bart scheren lassen, gelbe Gewänder angetan, und ist von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen." Sieben Jahre sollen dann verflossen sein, bis er sein Ziel erreichte. „Er vertraute sich nacheinander der Leitung zweier geistlicher Lehrer an, um das zu finden, was die Sprache jener Zeit ‚die höchste Stätte edler Ruhe' nannte, ‚das Unentstandene, das Nirvana, die ewige Stätte'"; doch er fand bei ihnen nicht, was er suchte. Dann soll Gotama jahrelang in strengster Selbstkasteiung gelebt haben; aber wie er von seinen Lehrern unbefriedigt blieb, so fand er auch in den äußersten Graden der Askese nicht die innere Vollendung seines Seins. Auch Gotama, ebenso

wie Jesus, wandte sich von der Askese ab, erkannte die Wege der anderen als Irrwege und suchte sich nun selber zurechtzufinden. Auch an ihn trat an diesem bedeutungsvollen Wendepunkte seines Lebens der Zweifel, die Versuchung in der Gestalt des Bösen, Maras, des Zerstörers, des Töters, heran. Aber auch Buddha überwand die Anfechtungen und fand in der völligen Preisgabe alles eigensüchtigen Strebens den Weg zur Aufhebung des Leidens und den einzigen Zugang zur Vollkommenheit und Unbedingtheit des Nirvana, des höchsten Seins und Lebens.

Die Geschichte der Versuchung Buddhas, soweit ich sie nach der Darstellung Oldenbergs, Diercks' und Windischs zu beurteilen vermag, zeigt nicht den interessanten psychologisch begründeten Fortgang wie die im Matthäus-Evangelium erzählte Versuchung Jesu. Doch sind auch in der Versuchung Buddhas die charakteristischen Züge enthalten. Der eine bezieht sich auf die Versuchung, die an den genialen Menschen herantritt, wenn er die Unfreiheit und Nichtigkeit alles Strebens in Ansehung des schließlichen Erfolges erkennt, die Versuchung nämlich, ohne Rücksicht auf den schließlichen Ausgang seine hohen Gaben im Spiel um die höchsten Einsätze des irdischen Lebens zu betätigen. Als Gotama im Begriff stand, aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zu gehen und alles hinter sich zu werfen, was den Menschen bindet, was ihm Sorge macht um den Ausgang einer Sache, „da erschien ihm“, nach Diercks' Wiedergabe der buddhistischen Erzählung, „der Versucher, Mara, der Teufel, und bot ihm die Herrschaft der Welt an, wenn er König werden und auf seinen Entschluß, das Bettlergewand anzulegen, verzichten wolle.“ Eine buddhistische Sage überträgt dann diesen Zug auch auf die Geburt Gotamas und läßt die Zeichendeuter von dem Neugeborenen erklären: „Wenn er ein weltliches Leben wählt, wird er zum Weltherrscher, entsagt er der Welt, wird er zum Buddha, zum Weltheiland.“

Vielleicht beruht aber auch schon die vorhergehende Erzählung von der Versuchung Gotamas gleich beim Verlassen seiner Heimat auf einer späteren Zurückverlegung jener Versuchung, die nach Analogie der Versuchung Jesu ihre Stelle erst nach der Losreißung von fremder Führerschaft und nach dem Verzicht auf die Gewinnung der Sündlosigkeit durch Askese zu finden hätte, wie denn auch in der Tat in einer nach Windisch „einen ältesten Typus der Maralegende repräsentierenden" Erzählung an Gotama, als er die Askese bereits überwunden hatte, die Versuchung zur weltlichen Herrschaft herantritt und zwar mit der besonderen Färbung, daß dem Buddha der Gedanke kommt, ob er nicht vielleicht eine weltliche Herrschaft ohne gewalttätiges Vorgehen auszuüben imstande wäre: „Einstmals hielt sich der Heilige bei den Kosala auf, in der Gegend des Himavat, in einer Waldhütte. Da kam dem Heiligen, als er in die Einsamkeit gegangen und in sich gekehrt war, im Geiste folgender Gedanke: ‚Ist es wohl möglich als ein König zu herrschen, indem man nicht tötet, nicht töten läßt, nicht bedrückt, nicht bedrücken läßt, nicht Kummer hat, nicht Kummer verursacht, mit der Heilslehre?' Als da Mara der Böse den Gedanken im Geiste des Heiligen bemerkte, ging er dahin, wo der Heilige war; hingegangen, sprach er also zum Heiligen: ‚Der Heilige soll als ein König herrschen, der Selige soll als ein König herrschen, indem er nicht tötet, nicht töten läßt usw.'"

Die Versuchung zur Selbsttäuschung, die hier schon anklingt, ist dann in der ihr ganz eigentümlichen Form gleich in der sich daran anschließenden Rede Maras gegeben. Auf die Frage Buddhas nämlich: „Was beabsichtigst du aber, o Böser, daß du so zu mir sprichst, ‚der Heilige soll als ein König herrschen, der Selige soll als ein König herrschen, indem er nicht tötet, nicht töten läßt usw.'", antwortet Mara, wie es scheint ohne rechten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden: „Der Heilige, heil dir!

hat die vier Elemente der Wunderkraft entwickelt, entfaltet, in Gang gebracht, verwirklicht, geübt, sich angewöhnt, wohl in Anwendung gebracht. Und wenn er es wollte, könnte der Heilige seine Kraft auf den König der Berge, den Himavant richten, daß er Gold würde, und der Berg würde Gold sein."

Man sieht, die Versuchung zum Selbstbetrug entspricht ganz der im Matthäus- und Lukas-Evangelium wiedergegebenen, eine Versuchung zur lügnerischen Betätigung der Wundermacht, durch die man in der Einbildung die vernünftige, gesetzmäßige Ordnung der Welt durchbricht, um zu einer Scheinfreiheit im Stirner-Nietzscheschen Sinne zu gelangen. Christus soll durch sein Wort aus Steinen Brot machen, Buddha soll durch seine Wunderkraft ein Gebirge in Gold verwandeln. Beide Male soll die gesetzmäßige Ordnung aufgelöst werden zu Gunsten eigensüchtiger Willkür.

Buddha wie Christus weisen diese Art der schöpferischen Freiheit von sich. Wenn Windisch „Mara und Buddha" S. 206 den Heiligen antworten läßt: „daß er, wenn er wollte, durch seine Wunderkraft den Himalaya in Gold verwandeln könnte", so weiß ich nicht, welcher Stelle Windisch diese Ausdrucksweise des Heiligen entnommen hat. Die Antwort Buddhas, die Windisch selbst S. 108 seines Buches in der Übersetzung gibt, lautet wörtlich:

„Gäbe es einen Berg ganz aus glänzendem Golde bestehend,
nicht für Einen genug wäre solcher Reichtum,
also wissend richte man sein Leben!
Wer vom Leide gesehen hat, wo seine Quelle ist,
wie sollte ein solcher Mensch den Genüssen fröhnen?
Hat er im Hang des Herzens die Wurzel des Daseins in der Welt erkannt,
wird der Mensch lernen, sie zu beseitigen!"

Daraus geht nicht hervor, daß Buddha sich zutraut, ein derartiges Wunder vollbringen zu können, sondern nur, daß er auf dessen völlige Nutzlosigkeit hinweist. Selbst wenn es ein ganzes Gebirge von Gold gäbe, die Begierde auch nur eines

Menschen könnte damit doch nicht völlig gestillt werden. Hier fehlt das ergänzende Wort Christi: „denn der Mensch lebt nicht vom Brot allein", — noch von dem, was er sich mit Gold kaufen kann —, „sondern von einem jeden Wort, das durch den Mund Gottes geht." Wer den vernünftigen, gesetzmäßigen Zusammenhang, auf den das Dasein aller irdischen Existenzen gegründet ist, verleugnet, verleugnet auch das eigne tiefere Leben, das gleichfalls auf ewigen Gesetzen beruht.

Ein anderer charakteristischer Zug in den Versuchungen Buddhas liegt darin, daß, als er auf sich selbst gestellt zur inneren Freiheit gelangt war, Mara, der Böse, an ihn herantrat mit der Aufforderung: „Gehe jetzt in das Nirvana ein, Erhabener; gehe in das Nirvana ein, Vollendeter; jetzt ist die Zeit des Nirvana für den Erhabenen gekommen." Hier ist Nirvana als die „ewige Stätte" außerhalb dieses Lebens gemeint, und hier liegt eine Andeutung jener Versuchung zur Selbstvernichtung vor, der der geniale Mensch ausgesetzt ist, wenn sein aufs höchste gespannter Wille sich an den Schranken der Endlichkeit bricht.

In dieser Vorlesung habe ich mich bemüht, vor allem das Tiefere, Wesentliche der Lehre Buddhas und Christi und damit ihre Übereinstimmung aufzuweisen. Einer größeren Arbeit, in der das, was hier vielfach nur unvollkommen angedeutet ist, weiter ausgeführt werden soll, bleibt es vorbehalten, auch den Unterschied darzulegen, der namentlich in der Natur der beiden Völker begründet ist, aus deren Schoße diese beiden größten religiösen Genien ihren Ursprung genommen haben.

Es sei mir gestattet, noch auf zwei vortreffliche Aufsätze hinzuweisen: auf Emil Schürers Besprechung der in den Grundzügen durchaus unzureichenden und verfehlten „Einleitung in das Neue Testament" von Zahn in der Theologischen Literaturzeitung vom 4. März, und auf Paul Ernsts Besprechung von

K. E. Neumanns Übersetzung der „Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos“ im Magazin für Literatur vom 18. und 25. März 1899. Schürer, der Verfasser der klassischen „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“ faßt in der erwähnten Besprechung in sehr übersichtlicher, klarer und feiner Weise die wesentlichsten Punkte bei der Beurteilung des geschichtlichen Wertes der Evangelien und ihres Verhältnisses zu einander zusammen. Paul Ernst bringt sehr feine Bemerkungen darüber, wie sich aus der Weltabgeschiedenheit des christlichen und buddhistischen Mönchtums eine ästhetische Auffassung der Welt zu ergeben vermag: „Der heilige Franciscus verließ das Haus seines reichen Vaters, zog sein köstliches Gewand aus und ging nackt von dannen, um sich ein Kleid zu betteln und seine Nahrung in einem Töpfchen vor den Türen, dessen Inhalt ihm zuerst ekelhaft war; nicht um sich zu kasteien, um zu leiden, sich abzutöten, sondern um sich zu freuen. In seinen letzten Zeiten dichtete er seinen herrlichen Gesang an die Sonne, dieses Aufjauchzen einer naiv beglückten seligen Seele . . . Je mehr der Geist sich in sich zurückzieht, desto vernehmlicher wird seinen Ohren die leise Sprache der Schönheit aller Wesen. Wenn er das ‚Elend und den Unrat‘ aller menschlichen Dinge, alles menschlichen Schmuckes und aller künstlerischen Schönheit empfindet, dann ist die Stunde, wo das Schlichteste und Einfachste der Natur an sein Herz klopft. Hier liegt die menschlichste Freude aller Frommen dieser Art. Auch bei den alten Jüngern Buddhas ist es so . . . Zu unserm Allertiefsten und Allerinnerlichsten sprechen diese Lieder der Büßer, welche ihr Leben gefunden haben, indem sie es wegwarfen.“

Gleichzeitig mit der vierten Auflage dieses Buches, Mai 1899, ist die wertvolle Arbeit von Paul Wernle „Die synoptische Frage“ erschienen. Wernle macht es unter anderm wahrscheinlich, daß die Lukas 3, 10—14 dem Täufer von den „Massen“, den

„Zöllnern" und „Kriegsleuten" gestellten Fragen, was sie zu tun hätten, und die darauf erteilten Antworten unecht, „eingelegt" sind. Die Zugeständnisse, die der Täufer in diesen Antworten einem weltlichen Leben macht, passen so wenig zu seiner harten, selbstsüchtig und werkgerecht asketischen, völlig weltabgewandten Anschauung, daß ich nur mit innerem Widerstreben in der vierten Auflage (S. 234) den Versuch machte, diese Zugeständnisse dahin zu deuten, daß der Täufer „in der Art des Möndhtums einen Stand der Laien und einen Stand der wahrhaft Gerechten und Heiligen unterschieden" habe. Jetzt dagegen kann das Charakterbild des Täufers viel folgerichtiger aufgefaßt werden: er war der starre Asket, der nur den Gott als Herrn, den Gott der Rache kannte und den Tag des Zorngerichts verkündete; im Gegensatz dazu fand Christus seinen Gott der Liebe, des Verzeihens und Erbarmens, Gott als Vater. Adolf Harnack berücksichtigt in seinen später gehaltenen, Mai 1900 veröffentlichten Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums" weder meine noch Wernles Arbeit und gibt infolgedessen nur die hergebrachte, irrtümliche Auffassung vom Wesen des Täufers und seinem Verhältnis zu Christus wieder. Harnack nimmt auch fälschlich an, „daß Christus nicht für nötig befunden hat, seinen Jüngern darüber" — über das, was vor seinem öffentlichen Auftreten mit ihm geschehen — „etwas mitzuteilen", während wir in der Tauf- und Versuchungsgeschichte tatsächlich einen Bericht Jesu über den wichtigsten Abschnitt seines Lebens vor seinem öffentlichen Auftreten besitzen. Von der Rede des Täufers Matthäus 3, 7—12 und von der Versuchung Jesu Matthäus 4, 3—10 nimmt auch Wernle, ohne den von mir nachgewiesenen Zusammenhang zu kennen, an, daß sie der ursprünglichen Sammlung der Reden Jesu angehörten. Gegen alle Natur und im Widerspruch mit dem eigenen Bericht Jesu behauptet Harnack ferner (S. 21), daß „hinter der uns offen-

baren Zeit des Lebens Jesu keine gewaltigen Krisen und Stürme, kein Bruch mit seiner Vergangenheit liegen." „Nirgendwo . . . bemerkt man überstandene innere Umwälzungen oder die Narben eines furchtbaren Kampfes." Je tiefer aber ein Mensch angelegt ist, desto „gewaltigere Krisen und Stürme" hat er durchzumachen, und daher konnten sie auch Jesu nicht erspart bleiben. Eine empfindliche „Narbe eines furchtbaren Kampfes" zeigt sich an der Schroffheit, mit der er das Wort „gut" in der Anrede „guter Meister" von sich abweist. Wir wissen, daß er in einem „furchtbaren Kampf" in der Wüste den Versuch gemacht hat, nach der Lehre des Täufers zu einer vollkommenen Güte und Gerechtigkeit vor Gott sich durchzuringen, daß dieser Versuch an der scharfen Selbstprüfung scheiterte, und daß erst nach weiteren inneren Kämpfen Jesus zu der freien und großen Auffassung gelangte, die seinem eigenen großen Wesen entsprach. Falsch ist Wernles Annahme, die Rede des Täufers und das Versuchungsgespräch seien der Spruchsammlung „später vorgesetzt"; sie bildeten vielmehr als Bestandteile des Berichtes Jesu über seine Entwicklung die ganz natürliche Einleitung zu den Reden des durch den inneren Kampf gereiften und zum vollen Bewußtsein seiner himmlischen Vollmacht gelangten Christus. Falsch ist auch die Behauptung Wernles: „Das feurige Eintreten für die Reinheit des Gotteshauses scheint in seiner ersten Zeit viel verständlicher als ein paar Tage vor seinem Tod, wo er doch die Zerstörung des Tempels voraussah." In der Tempelreinigung protestierte Jesus gegen das Raubsystem, durch das das Mark des Volkes zu Gunsten eines unfruchtbaren Opfer- und Tempelkultus ausgesogen wurde. Dieser Protest berührte die Tempelgewaltigen an ihrer empfindlichsten Stelle und veranlaßte sie infolgedessen, mit allen Mitteln auf den raschen Untergang Jesu hinzuarbeiten. Nichts natürlicher daher, als daß die Tempelreinigung dem Tode Christi kurz voraufging.

IX.

Das weltliche Übermenschentum Alexanders, Cäsars, Napoleons.



Bei der Deutung der im Matthäus- und Lukas-Evangelium ausführlicher erzählten Versuchung Jesu habe ich bereits auf die Verwandtschaft und den Unterschied von Weltherrscher und Weltheiland hingewiesen, so daß diese Vorlesung gleichsam nur eine Ergänzung der vorigen bildet. Es wird dies denen sehr seltsam erscheinen, die es sich nicht denken können, daß ein so gewaltiges und gewalttätiges Leben, wie es diese großen Eroberer und Herrscher geführt haben, nicht von der furchtbarsten und grenzenlosesten Selbstsucht bewegt worden sein sollte. Und in der Tat, wer die Dinge nur oberflächlich betrachtet, wird diesen Eindruck sicher erhalten: er nimmt nur wahr, daß diese Tatengenies mit allergrößter Rücksichtslosigkeit ihren Willen durchsetzten und mit größter Energie die höchste Machtfülle erstrebten. Sieht man genauer zu, verfolgt man die Entwicklung dieser gewaltigen Menschen und geht sorgfältiger auf das Studium ihrer Seele ein, so erkennt man, daß sie einerseits den schärfsten Blick für die wirkliche Beschaffenheit der Dinge zeigten, andererseits aber ganz in Ideen lebten und in der kühnsten Weise ihre Person mit hineinwarfen in den Kampf um die Verwirklichung ihrer Ideen; man erkennt, daß sie diesen ganz hingegeben waren, und daß die Idee, von der sie im tiefsten Innern bewegt wurden, die eines höchsten, vollkommensten Seins war. So meint auch Bleibtreu in seinem Buch „Der Imperator", 3. Auflage 1891, mit bezug auf Napoleon I.: „Genius ist nichts als klareres Bewußtsein des Unendlichen." Es ist aber dabei durchaus nicht notwendig, daß

18*

sie selber sich dieses Umstandes klar bewußt wurden. Ja, da ihre Ideen immer eine Beziehung auf die Wirklichkeit hatten, aus deren scharfer Beobachtung sie meist die erste Anregung sowie die weitere Veranlassung zur Entwicklung ihrer Anschauungen geschöpft haben, so sind ihnen alle bloß phantastischen und einer wirklichen Grundlage entbehrenden Ideen, die man eigentlich nur Einbildungen nennen dürfte, verhaßt. Goethe macht gerade mit bezug auf Napoleon folgende höchst feine und tiefe Bemerkungen in seinen „Sprüchen in Prosa. Maximen und Reflexionen. Vierte Abteilung":

„Vom Absoluten in theoretischem Sinn wag' ich nicht zu reden; behaupten aber darf ich: daß, wer es in der Erscheinung anerkannt und immer im Auge behalten hat, sehr großen Gewinn davon erfahren wird."

„In der Idee leben heißt das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre. Mit dem Charakter hat es dieselbe Bewandtnis: treffen beide zusammen, so entstehen Ereignisse, worüber die Welt vom Erstaunen sich Jahrtausende nicht erholen kann."

„Napoleon, der ganz in der Idee lebte, konnte sie doch im Bewußtsein nicht erfassen; er leugnet alles Ideelle durchaus und spricht ihm jede Wirklichkeit ab, indessen er eifrig es zu verwirklichen trachtet. Einen solchen innern perpetuierlichen Widerspruch kann aber sein klarer unbestechlicher Verstand nicht ertragen, und es ist höchst wichtig, wenn er, gleichsam genötigt, sich darüber gar eigen und anmutig ausdrückt."

„Er betrachtet die Idee als ein geistiges Wesen, das zwar keine Realität hat, aber, wenn es verfliegt, ein Residuum (Caput mortuum) zurückläßt, dem wir die Wirklichkeit nicht ganz absprechen können. Wenn dieses uns auch starr und materiell genug scheinen mag, so spricht er sich ganz anders aus, wenn er von den unaufhaltsamen Folgen seines Lebens und Treibens

mit Glauben und Zutrauen die Seinen unterhält. Da gesteht er wohl gern, daß Leben Lebendiges hervorbringe, daß eine gründliche Befruchtung auf alle Zeiten hinauswirke. Er gefällt sich zu bekennen, daß er dem Weltgange eine frische Anregung, eine neue Richtung gegeben habe."

„Höchst bemerkenswert bleibt es immer, daß Menschen, deren Persönlichkeit fast ganz Idee ist, sich so äußerst vor dem Phantastischen scheuen. So war Hamann, dem es unerträglich schien, wenn von Dingen einer andern Welt gesprochen wurde."

Bleibtreu spricht im „Imperator" mit bezug auf Napoleon von der „Universalität und der Großartigkeit" des Genies. Er sagt: „Alles Kleine und Kleinliche stößt der geniale Geist von sich ab, um sich den umfassenden hohen Sphären der Anschauung zuzuwenden. In diesem Sinne ist das Genie stets ‚Idealist'. . . . So war denn der Phantasiemensch Napoleon, der nervös excentrische Schlachtendichter, im Grunde der gewaltigste Idealist. Er lebte und webte nur im Reiche der großen Tat-Ideen, die er zu verwirklichen dachte."

Menschen, die nicht weit denken und die allgemeinen, typischen Beziehungen der Dinge nicht zu erfassen vermögen, sind der Meinung, in der selbstlosen Liebe, in der völligen Hingabe an einen sinnlichen oder Phantasie-Eindruck, einen Begriff oder ein Handeln könne unmöglich das Wesen des Genius bestehen. Dieses völlige Hingegebensein an ihre großen Ideen, die sie zu verwirklichen strebten, ist aber gerade das durchaus Eigentümliche, das auch diese gewaltigen Tatengenies aufweisen, das, was ihnen den „dämonischen", d. h. den für einen gewöhnlichen Menschen unerklärlichen Charakter verleiht. Im Gegensatz zu der auf dem tiefsten Grunde ihrer Seele lebendig wirkenden Anschauung einer höchsten, vollkommensten Existenz erscheint ihnen das Streben der andern so außerordentlich kleinlich, alles bedrückt und beengt sie auf eine Weise, daß ihnen das Leben ver-

gällt wird. Ihr Wirklichkeits- und Wahrheitssinn ist zu stark, um sich über Wirklichkeit und Wahrheit in Stirner-Nietzschescher Weise hinwegzulügen und das absolute Sein im eigenen „schöpferischen" Ich zu finden. Aber auch ihre Lebenskraft ist zu groß, als daß die Todessehnsucht, die sie beschleicht, zur Tat zu führen vermöchte. So treten sie denn der Welt entgegen, ohne Selbstbetrug, aber auch ohne Furcht und Zweifel. Eine wahrhafte, höchste, ihre Seele völlig zufriedenstellende Existenz ist hier doch nicht zu finden, sie ist nicht zu erwerben, nicht zu verlieren, sie steht überhaupt nicht in Frage; alles andere ist aber im besten Falle nur ein Abglanz des wahrhaft Vollkommenen: „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." So kann man alle lähmende Sorge um den Ausgang des eigenen Tuns, um den schließlichen Erfolg von sich werfen. Nach außen gebunden, aber innerlich frei, auf sich selbst gestellt, gibt sich nun der geniale Mensch seinen Ideen mit ungeteiltem Interesse hin und versucht in der kühnsten Weise, wie weit sie sich unter den im letzten Grunde stets unberechenbaren äußeren Umständen verwirklichen lassen. Gerade weil der geniale Mensch im tiefsten Innern weder für das Diesseits noch für das Jenseits etwas fürchtet oder hofft, gerade weil ihn keine ewige oder endliche Sorge lähmt, kann er sich mit ganzer Seele, mit uneigennütziger Liebe seinem Werke widmen, uneigennützig in dem weiteren Sinne genommen, in dem es zugleich das Verhalten dessen bezeichnet, der bei allem, was er empfindet, denkt und tut, nicht immer nur in bitterem Ernst den schließlichen, praktischen Erfolg für seine eigene Person oder für andere, die ihm nahestehen, in Betracht zieht, sondern vielmehr in einer Art von erhabenem Spiel an dem Gegenstand seines Empfindens, Denkens und Tuns selbst Gefallen findet. Er geht darin auf, ohne daß die Sorge um den schließlichen Ausgang seinen unbefangenen Blick trübt: der Erfolg liegt ja doch nicht in des Menschen Macht: „Nur der Gedank' ist dein, der Ausgang nicht."

Dieses Gefühl der Abhängigkeit, die Überzeugung, daß auch bei der sorgfältigsten Vorbereitung stets unberechenbare Ereignisse von entscheidender Bedeutung eintreten können, drückt sich in dem Glauben dieser Tatengenies an ihr Schicksal, an ihren Stern aus. Hierfür ist so recht bezeichnend, was Mommsen über Julius Cäsar in seiner „Römischen Geschichte" schreibt:

„Aus dieser Verstandesklarheit rührt es aber auch her, daß Cäsar sich über die Macht des Schicksals und das Können des Menschen niemals Illusionen machte; für ihn war der holde Schleier gehoben, der dem Menschen die Unzulänglichkeit seines Wirkens verdeckt. Wie klug er auch plante und alle Möglichkeiten bedachte, das Gefühl wich doch nie aus seiner Brust, daß in allen Dingen das Glück, das heißt der Zufall das gute Beste tun müsse; und damit mag es denn auch zusammenhängen, daß er so oft dem Schicksal Paroli geboten und namentlich mit verwegener Gleichgültigkeit seine Person wieder und wieder auf das Spiel gesetzt hat. Wie ja wohl überwiegend verständige Menschen in das reine Hasardspiel sich flüchten, so war auch in Cäsars Rationalismus ein Punkt, wo er mit dem Mysticismus gewissermaßen sich berührte."

Ähnlich urteilt Emerson über Napoleon I. in seinen „Repräsentanten der Menschheit", übersetzt von K. Federn:

„Er ehrte die Macht der Natur und des Schicksals und schrieb ihr seine Superiorität zu, anstatt sich wie geringere Menschen seiner Hartnäckigkeit, seines wagenden Kampfes gegen die Natur zu brüsten. Seine Rhetorik bewegte sich mit Vorliebe in Anspielungen auf seinen Stern; und er gefiel sich und dem Volk, wenn er sich als das ‚Kind des Geschicks' bezeichnete. ‚Man wirft mir', sagte er, ‚große Verbrechen vor. Männer von meinem Schlage begehen keine Verbrechen. Nichts war einfacher als meine Erhebung; man sucht sie vergeblich Intriguen und Verbrechen zuzuschreiben; sie lag in dem eigentümlichen Charakter

der Zeit und in meinem Rufe, gegen die Feinde meines Vaterlandes tapfer gekämpft zu haben. Ich bin stets mit der Meinung der großen Massen und den Ereignissen gegangen. Was also hätten Verbrechen mir nützen sollen?‘ Und wiederum sagte er, von seinem Sohne sprechend: ‚Mein Sohn kann mich nicht ersetzen; ich selbst könnte mich nicht ersetzen. Ich bin das Geschöpf der Zeitverhältnisse.‘“

Auch Max Lenz betont in seiner Abhandlung: „Napoleon I. und Preußen“ (Cosmopolis. Februar 1898) das scharfe Gefühl der Abhängigkeit von äußeren Verhältnissen bei diesem Tatengenie, ein Gefühl, über das sich der Stirner-Nietzschesche Übermensch durchaus hinwegtäuschen will, da er sonst seine „schöpferische“ Lügen-Gottheit nicht aufrecht zu erhalten vermag. Max Lenz sagt von Napoleon:

„Niemand war tiefer davon durchdrungen, daß er, der Zertrümmerer, der Welteroberer, der scheinbar Schrankenlose, selbst unter dem allmächtigen Schicksal stehe. Er war persönlich verwachsen mit seinem System so gut wie mit den ihrigen Cäsar und Alexander und andere Gewaltige in der Geschichte, denen er allein verglichen werden kann. Aber wie jene, stand auch er unter dem Druck der Weltverhältnisse, unter Mächten, die er nicht geschaffen hatte und nicht beherrschte, die älter waren als er und seine Zeit, tief verzweigt in dem Leben der Nationen: er rief die einen geflissentlich auf und hielt die andern nieder; er hoffte sie alle bändigen und gegen das eine Ziel“ — England — „wenden zu können, und mußte erfahren, wie sich fast alle vereinigten, um ihn in furchtbarer Umarmung zu ersticken. Wie oft gedenkt er selbst, zwischen den Schlachten oder in dem Moment der Verhandlungen, des Systems, das ihn fessele, des Geschickes, dem er dienen müsse. ‚J’ai un maître qui n’a pas d’entrailles, c’est la nature des choses,‘“ („Ich habe einen Herrn, der kein Erbarmen kennt, das ist die Natur der Tatsachen,‘) „schreibt

er an Josephine mitten aus dem polnischen Winterfeldzuge heraus. ‚Ich weiß‘, sagt er ihr, ‚noch andere Dinge zu tun als Krieg zu führen, aber die Pflicht geht Allem vor. Mein ganzes Leben habe ich geopfert, Ruhe, Interesse und Glück meiner Bestimmung.‘“

Vorzüglich drückt sich auch Bleibtreu in seinem „Imperator“ aus: „‚Gott allein die Ehre!‘ Ob wir das Unsichtbare nun Gott oder Schicksal nennen, alle großen Männer — Fatalisten aus Erkenntnis — haben gewußt, daß ihr Sieg nicht von ihrem Genie, sondern von dem Willen des Weltgeistes abhing. Daher erklärte Napoleon rundweg: Sei seine Mission erfüllt, so könne ein Atom ihn fällen.“ Und ferner: „Napoleon glaubte bekanntlich mit vollster Klarheit seines weltüberschauenden Verstandes an eine Vorsehung, welche er auch ‚Schicksal‘ zu nennen beliebte. ‚La Providence‘ kam nie aus seinem Munde. . . . Unzweifelhaft fühlte sich Napoleon als Werkzeug einer höheren Macht, auf deren Leitung vertrauend. . . . Ein solcher Fatalismus ist im Grunde tiefreligiös, wofür sich der Gefangene von St. Helena, der vor Jesus sein Haupt beugte, auch wirklich ausgab.“

Wie borniert klingt all dem gegenüber das größenwahnsinnige Wort Nietzsches, der sich das Übermenschentum nur einbildete, in Wahrheit aber Entgegengesetztes lehrte, in „Also sprach Zarathustra“ S. 120: „Aber daß ich euch ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.“

Eng verbunden mit der außerordentlichen Kühnheit im Erfassen und Ausführen der Ideen ist der scharfe Blick des genialen Menschen für die wahre Natur alles Daseienden. Er bleibt innerlich frei, steht über den Dingen, und losgelöst von jeder Sorge schaut er unbeirrt der Wirklichkeit ins Antlitz. Er erfaßt daher Dinge und Verhältnisse, wie sie in Wahrheit sind:

Der geniale Mensch ist der sehende, während der von tausend Rücksichten, Ängsten und Sorgen befangene Durchschnittsmensch immer einseitig und schief urteilt. Bleibtreu nennt daher Napoleon „die fleischgewordene Vernunft“, und Emerson sagt von ihm:

„Er besaß eine Energie, eine Direktheit der Aktion, wie sie niemals vorher mit so sicherem Verständnis verbunden war. Er ist ein Realist, der allen Schwätzern furchtbar ist, und jeden, der die Wahrheit bemänteln will, in Verwirrung bringt. Er erkennt auf den ersten Blick den Punkt, um den die Sache sich dreht, wirft sich auf die Stelle, die Widerstand leistet, ohne auf irgend etwas anderes Rücksicht zu nehmen. Seine Stärke ruht auf der sichersten Grundlage, auf der Einsicht. Er ist nie in einen Sieg hineingetappt, er hat jede seiner Schlachten im Kopf gewonnen, bevor er sie auf dem Schlachtfelde gewann. Seine hauptsächlichsten Mittel liegen in ihm selbst. Er fragt niemand um Rat. Im Jahre 1797 schrieb er an das Direktorium: ‚Ich habe den Feldzug geführt, ohne irgend jemand zu Rate zu ziehen. Ich hätte nichts leisten können, wenn ich gezwungen gewesen wäre, mich nach den Ideen Jemandes anderen zu richten.‘“

Carlyle äußert sich ähnlich über Napoleon in seinem Buche: „Helden und Heldenverehrung“, übersetzt von J. Neuberg.

„Bei all seinen äußeren Kniffen und Quacksalberkünsten, wie vielfältig und verwerflich sie auch sind, dürfen wir uns nicht entgehen lassen, daß dem Mann auch ein gewisser instinktmäßiger unverwüstlicher Sinn für das Wirkliche innewohnte, und daß er auf dem Boden der Tatsache fußte, so lange er überhaupt auf etwas fußte. Er hat einen Naturinstinkt, der besser als seine anerzogene Bildung ist. Bourrienne erzählt, wie auf der Fahrt nach Ägypten seine Savants eines Abends eifrig beflissen waren zu beweisen, daß es keinen Gott geben könne. Sie hatten dies durch allerlei Logik zu ihrer eigenen Zufriedenheit

dargetan. Da antwortete Napoleon, den Blick auf die Sterne gerichtet, ‚Sehr geistreich, Messieurs: aber wer hat all das gemacht?‘ Die atheistische Logik läuft von ihm ab wie Wasser; die breite Tatsache starrt ihm ins Gesicht: ‚Wer hat all das gemacht?‘ So auch im Handeln: Auch er, wie jeder, der es vermag, groß zu sein und Sieg in dieser Welt zu erlangen, erblickt durch alle Wirren hindurch den praktischen Gehalt der Sache, geht geradezu auf diesen los. Als ihm der Verwalter der Tuilerien mit vielen Lobpreisungen die neue Schloßmöblierung zeigte und die Pracht und Billigkeit hervorhob, antwortete Napoleon wenig, ließ sich eine Schere geben, schnitt eine goldene Trobdel von einem Vorhang ab, steckte sie ein und schritt weiter. Einige Tage darauf zog er sie im rechten Augenblick hervor, zum großen Schrecken seines Möbelbeamten: sie war nicht Gold, sondern Flitter! Auf Sankt Helena ist es bemerkenswert, wie er noch immer, bis zu seinen letzten Tagen, das Praktische, das Wirkliche im Auge hat. ‚Wozu reden und klagen; besonders aber, wozu mit einander hadern? Da ist kein Resultat darin; es führt zu nichts, das man tun kann. Saget nichts, wenn sich nichts tun läßt!‘“

Mommsens Charakteristik Cäsars, die die entsprechenden Züge aufweist, ist unübertroffen:

„Cäsar war durchaus Realist und Verstandesmensch; und was er angriff und tat, war von der genialen Nüchternheit durchdrungen und getragen, die seine innerste Eigentümlichkeit bezeichnet. Ihr verdankte er das Vermögen, unbeirrt durch Erinnern und Erwarten energisch im Augenblick zu leben; ihr die Fähigkeit, in jedem Augenblick mit gesammelter Kraft zu handeln und auch dem kleinsten und beiläufigsten Beginnen seine volle Genialität zuzuwenden; ihr die Vielseitigkeit, mit der er erfaßte und beherrschte, was der Verstand begreifen und der Wille zwingen kann; ihr die sichere Leichtigkeit, mit der er seine

Perioden fügte wie seine Feldzugspläne entwarf; ihr die ‚wunderbare Heiterkeit‘, die in guten und bösen Tagen ihm treu blieb; ihr die vollendete Selbständigkeit, die keinem Liebling und keiner Maitresse, ja nicht einmal dem Freunde Gewalt über sich gestattete. . . . Durch und durch Realist ließ er die Bilder der Vergangenheit und die ehrwürdige Tradition nirgends sich anfechten; ihm galt nichts in der Politik, als die lebendige Gegenwart und das verständige Gesetz, eben wie er auch als Grammatiker die historisch-antiquarische Forschung beiseite schob und nichts anerkannte, als einerseits den lebendigen Sprachgebrauch, andererseits die Regel der Gleichmäßigkeit."

Wie sich schon bei dem ganz jungen Alexander eine vernünftige realistische Betrachtung der Dinge zeigte, erzählt Plutarch in seiner Lebensbeschreibung des macedonischen Heroen:

„Einst bewirtete er in Abwesenheit des Philippus einige Gesandte des persischen Königs, wurde bald mit ihnen bekannt und wußte sie durch sein freundliches Wesen ganz für sich einzunehmen. Anstatt ihnen kindische und unbedeutende Fragen vorzulegen, erkundigte er sich nach der Länge des Weges, nach der Art im oberen Asien zu reisen und dann nach dem Könige selbst, wie er sich gegen die Feinde verhielte und wie groß die Macht der Perser wäre. Darüber gerieten sie in solches Staunen, daß sie die so gerühmte Gewandtheit des Philippus gegen den kühnen, zu großen Unternehmungen aufgelegten Geist seines Sohnes für nichts rechneten."

Von der Hingebung, mit der diese großen Menschen schon in der Jugend ihre Ziele verfolgten, wäre viel zu sagen. Über Alexander den Großen urteilt O. E. Schmidt in der „Geschichte des Altertums":

„Die Erziehung und Bildung war eine durch und durch hellenische; Alexander übte sich in jeder körperlichen Kunst, war ein vorzüglicher Ringer, Speerwerfer, Schwimmer und Reiter

— soll er doch schon als Jüngling den thessalischen Hengst Bukephalos gebändigt haben; — aber er wurde durch Aristoteles auch in die Welt schönen Empfindens und tiefer Gedanken eingeführt; namentlich die Gedichte Homers machten auf den empfänglichen Knaben einen unauslöschlichen Eindruck, er wünschte ein zweiter Achill zu werden. Alles in allem war er eine hochbegabte, körperlich und geistig frühreife Natur, voll edlen Ebenmaßes der Glieder, gleich schön im Schreiten wie im Sitzen, die Seele zunächst nur auf das Edle gerichtet und emporgetragen von einem großartigen Fluge der Ideen, vom Scheitel bis zur Sohle ein König und ein Held."

Ranke weist in seiner „Weltgeschichte" auf die von großen Ideen bewegte Seele des Heroen hin mit den treffenden Worten:

„In Alexander schlug zugleich eine poetische und religiöse Ader, die aus dem Heroendienste und der durch die Poeten national gewordenen Sage entsprang. Für ihn waren die homerischen Gedichte gleichsam eine Urkunde, von der er sein Recht herleitete. An dem Götterglauben hielt er mit einer Art von Inbrunst fest. Man hat das wohl daher geleitet, daß seine Mutter Olympias, an die er sich in seiner Jugend mit um so größerer Hingebung anschloß, da sie von dem Vater Unrecht erlitt, in die samothrakischen Mysterien eingeweiht gewesen sei. Aber zugleich war er der Schüler des Aristoteles, der, wie angedeutet, den Asiaten wünschte, von der persischen Herrschaft frei zu werden, um ihrer eigenen Ausbildung willen. In Alexander verband sich der Schwung der Phantasie mit den hellenischen Ideen überhaupt. Indem er die Griechen zwang, ihm Folge zu leisten, hatte er doch auch den Gedanken, ihren Krieg mit den Persern aufzunehmen und durchzufechten, dadurch aber ihrer Kultur weitere Bahn zu machen. Alexander ist einer der wenigen Menschen, in denen sich die Biographie mit der Weltgeschichte durchdringt. Seine Impulse gelten

der Ausführung eines vor Jahrhunderten begonnenen Kampfes, auf welchem dann der Fortgang der universalen Entwicklung der Menschheit beruht."

Die Gegensätze in der Natur des genialen Menschen schildert Ranke ausgezeichnet. Er sagt von Alexander:

„Er war ein Mensch durch und durch, leicht ergriffen von entgegengesetzten Erregungen. Er vermied die Gesellschaft der Thais nicht, verehrte aber die Sisygambis; er stieß Darius vom Throne und rächte seinen Tod. Bei allen seinen Mängeln bewährte er immer einen angeborenen Sinn, gleichsam einen Instinkt für das Großartige und wahrhaft Große. Alexanders persönliche Erscheinung zeigte eine seltene Vereinigung von Muskelkraft und rascher Bewegung. In seinen Augen meinte man zugleich den Ausdruck der empfänglichen Weichheit und des Löwenmutes zu erkennen. Charakteristisch erscheint in den Bildern, die das Altertum von ihm hatte, eine hohe freie Stirn mit rückwärtsliegendem Haar, eine leichte Neigung seines Kopfes nach der linken Seite. Die Büste im Louvre darf man wohl für eine Kopie eines bei Lebzeiten Alexanders gefertigten Originals halten. Sie atmet Seelenstärke, Feinheit und Gemüt. Der Beschauer kann sich kaum von ihr losreißen, wenn er dabei der Taten und Eigenschaften des Mannes gedenkt, den sie vorstellt."

Der ästhetische Sinn, die Fähigkeit, sich einem Eindruck der Sinne oder der Phantasie völlig hinzugeben, war bei Alexander hoch entwickelt. Plutarch erzählt, wie sehr er den Homer schätzte. Eine von Aristoteles verbesserte Ausgabe der Ilias hatte er immer nebst dem Dolche unter seinem Kopfkissen liegen. Künstler sowie künstlerische Veranstaltungen jeder Art fanden an ihm den eifrigsten Förderer. Alexanders logischen Sinn, seinen Realismus habe ich bereits hervorgehoben. Eng verbunden damit ist sein Wahrheitsbedürfnis, sein wissenschaftlicher und

philosophischer Ehrgeiz. Nach Plutarch wurde „er nicht nur in der Moral und Politik unterrichtet, sondern nahm auch an den geheimen und schwerern Wissenschaften teil, welche die Philosophen dem großen Haufen nicht bekannt machten. Denn als er nachher während seines Feldzuges in Asien vernahm, daß Aristoteles über jene Wissenschaften einige Bücher herausgegeben hätte, machte er ihm deswegen im Namen der Philosophie in einem Briefe Vorwürfe, dessen Abschrift also lautet: ‚Alexander entbietet dem Aristoteles seinen Gruß! Du hast nicht wohl getan, daß du die akroamatische'" — die nur durch mündlichen Vortrag gelehrte — „'Wissenschaft bekannt gemacht hast. Denn worin werden wir uns nun vor andern unterscheiden, wenn die Lehren, die uns mitgeteilt sind, allen gemein sein werden? Ich für meine Person wollte mich lieber durch Kenntnis der erhabensten Wissenschaften als durch Macht vor andern auszeichnen. Lebe wohl.' Zur Beruhigung dieser Ehrbegierde und zugleich zu seiner Rechtfertigung antwortete ihm Aristoteles, daß diese Wissenschaften bekannt und auch nicht bekannt gemacht wären", — denn für die große Mehrheit bleiben sie ja doch unverständlich.

In seinem Tun und Lassen zeigte Alexander die bereits erwähnte einem wahrhaft großen Menschen eigene Art der kühnsten Initiative, der größten Selbständigkeit, die herrührt aus dem völligen Hingegebensein an große Zwecke. Wer direkt auf sein Ziel losstürmt, kennt keine Rücksicht, weder auf sich, noch auf andere. Er liebte Gesellschaft, Schauspiele, lange Unterhaltungen beim Wein, aber „sobald Geschäfte vorkamen, hielt ihn nicht Wein, nicht Schlaf, nicht Lustbarkeit, Hochzeit oder Schauspiel davon ab, wie es bei andern Feldherrn oft der Fall ist. Dies beweist schon sein Leben, welches er, so kurz es auch war, mit so vielen großen und ruhmvollen Taten erfüllte." Im Kampf war er stets an der Spitze, und häufig genug ist er nur mit

knapper Not dem Verderben entronnen. Wo es sich um notwendige Entbehrungen handelte, da ging er seinen Truppen mit dem besten Beispiel voran. Nichts sei sklavischer, soll er nach Plutarch gesagt haben, als der Üppigkeit zu fröhnen, nichts dagegen königlicher, als tätig und arbeitsam zu sein.

Cäsars Vielseitigkeit, sein ästhetischer Sinn, seine wissenschaftlichen Interessen, sein außerordentlich kühnes und großes Handeln werden allgemein gepriesen. O. E. Schmidt sagt darüber in seiner „Geschichte des Altertums“:

„Die Natur hatte diesen Mann geradezu verschwenderisch mit ihren Gaben ausgestattet. Auf einem schönen, ebenmäßigen, schlanken Körper, der gleich ausdauernd war im Genuß wie in der Arbeit, thronte ein feingeformter Kopf mit kühner Adlernase und schwarzen leuchtenden Augen, aus denen durchdringende Klarheit des Verstandes, unbezähmbare Willenskraft und ein hoher Schwung der Ideen zu sprechen schien. Eine unverwüstliche, siegesgewisse Heiterkeit verklärte die edlen Züge, auf denen auch der bis zur Hefe geleerte Becher der Sinnenlust keine Spur hinterlassen hatte. Unnachahmliche Liebenswürdigkeit der Rede und der Umgangsformen, der selbst seine Gegner nicht widerstehen konnten, zog alle bedeutenderen Zeitgenossen in seinen Zauberkreis und machte sie auf kürzere oder längere Zeit zu Dienern seines Willens. Und welch eine Fülle geistiger Fähigkeiten war in dieser genialen Seele vereinigt: er wurde späterhin nicht nur der erste Feldherr seiner Zeit, ein bedeutender Staatsmann und weitschauender Gesetzgeber, sondern vermochte ebensogut als Rechtsgelehrter, Redner, Dichter, Geschichtschreiber, Sprachforscher, Mathematiker und Baumeister die meisten, die mit ihm um die Palme rangen, in den Schatten zu stellen.“

Vielleicht hat Mommsen recht zu sagen, daß Cäsars Verse doch nicht gerade zu den besten gehörten. Aber auch Mommsens

Schilderung des genialen Römers erhebt sich zu einem geradezu dichterischen Schwunge. Er preist den vollendeten Mann in ihm:

„Menschlich wie geschichtlich steht Cäsar in dem Gleichungspunkt, in welchem die großen Gegensätze des Daseins sich in einander aufheben. Von gewaltiger Schöpferkraft und doch zugleich vom durchdringendsten Verstande; nicht mehr Jüngling und noch nicht Greis; vom höchsten Wollen und vom höchsten Vollbringen; erfüllt von republikanischen Idealen und zugleich geboren zum König; ein Römer im tiefsten Kern seines Wesens und wieder berufen, die römische und die hellenische Entwicklung in sich wie nach außen hin zu versöhnen und zu vermählen, ist Cäsar der ganze und vollständige Mann. . . . Wie der Künstler alles malen kann, nur nicht die vollendete Schönheit, so kann auch der Geschichtschreiber, wo ihm alle tausend Jahre einmal das Vollkommene begegnet, nur darüber schweigen. Denn es läßt die Regel wohl sich aussprechen, aber sie gibt uns nur die negative Vorstellung von der Abwesenheit des Mangels; das Geheimnis der Natur, in ihren vollendetsten Offenbarungen Normalität und Individualität miteinander zu verbinden, ist unaussprechlich. Uns bleibt nichts als diejenigen glücklich zu preisen, die dieses Vollkommene schauten, und eine Ahnung desselben aus dem Abglanz zu gewinnen, der auf den von dieser großen Natur geschaffenen Werken unvergänglich ruht. Zwar tragen auch diese den Stempel der Zeit. Der römische Mann selbst stellte seinem jugendlichen griechischen Vorgänger nicht bloß ebenbürtig, sondern überlegen sich an die Seite; aber die Welt war inzwischen alt geworden und ihr Jugendschimmer verblaßt. Cäsars Tätigkeit ist nicht mehr wie die Alexanders ein freudiges Vorwärtsstreben in die ungemessene Weite; er baute auf und aus Ruinen und war zufrieden in den einmal angewiesenen weiten, aber begrenzten Räumen möglichst erträglich und möglichst sicher sich einzurichten. Mit Recht hat denn auch

der feine Dichtertakt der Völker um den unpoetischen Römer sich nicht bekümmert und dagegen den Sohn des Philippos mit allem Goldglanz der Poesie, mit allen Regenbogenfarben der Sage bekleidet. Aber mit gleichem Recht hat das staatliche Leben der Nationen seit Jahrtausenden wieder und wieder auf die Linien zurückgelenkt, die Cäsar gezogen hat, und wenn die Völker, denen die Welt gehört, noch heute mit seinem Namen die höchsten ihrer Monarchen nennen, so liegt darin eine tiefsinnige, leider auch eine beschämende Mahnung."

Napoleons äußerste Selbstsucht und Rücksichtslosigkeit hat man in allen Tönen gescholten, aber man hat nicht bemerkt, daß sie auch bei ihm nur die Kehrseite der Medaille war, und man hat auch nicht wahrgenommen, wie sich diese Selbstsucht entwickelt hat. Wären ihm andere Menschen entgegengetreten, so wäre er selber auch anders geworden. Es lag die Fähigkeit zur größten Hingabe, zum glühendsten Enthusiasmus in ihm. Aber wie klein, wie erbärmlich zeigten sich alle Menschen seiner Umgebung. Alexander hatte es mit Macedoniern und Griechen, Cäsar mit Römern zu tun, Napoleon aber mit Corsen und Franzosen. Wie glühend war sein Patriotismus, wie war er bereit alles daranzusetzen, sein Leben, seine Zukunft als französischer Offizier, um sein Vaterland, Corsica, vom französischen Joche zu befreien, und was für Erfahrungen mußte er dabei machen! Seine ideale Welt war eine ganz andere als die wirkliche, und als seinem scharfen, durchdringenden Blick der Unterschied erst einmal vollkommen klar geworden war, da war er auch mit der Welt fertig, fertig mit seinem Vaterland Corsica und allem übrigen. Das war es auch, was ihn unfähig machte zur Liebe und Freundschaft für einzelne Personen: er fand nirgends ein ideales Wesen und gab es auch auf, ein solches zu finden. „Als ich meinen Dienst antrat," — erzählte Napoleon einmal der Frau von Rémusat — „langweilte ich mich in den

Garnisonen. Ich fing an Romane zu lesen, eine Lektüre, die mich höchlich interessierte. Ich selbst versuchte, welche zu schreiben, und diese Beschäftigung ließ meiner Einbildungskraft freien Spielraum. Sie kreuzte sich mit den positiven Kenntnissen, die ich mir erworben hatte, und es unterhielt mich oft, zu träumen und dann sofort meinen Traum am Maßstabe meiner Vernunft zu messen. Ich versetzte mich in Gedanken in eine ideale Welt und untersuchte, worin sich dieselbe von derjenigen unterschied, die mich umgab."

Fournier, der dies in seinem Buch über Napoleon I. berichtet, fügt hinzu: „Also immer noch der alte Träumer! Nicht nur innerhalb der Klausur der Schule, auch draußen in voller Freiheit und steter Berührung mit dem Tagesleben dieselbe Lust an der Zurückgezogenheit und an einsamem Hinbrüten! Wie mochten wohl die Menschen seiner idealen Welt aussehen, wenn die der realen, mit jenen verglichen, sofort seines Umganges unwert wurden?"

Wie sich der junge Napoleon nicht nur für die Befreiung seines Vaterlandes Corsica, sondern auch für die neuen Freiheitsideen überhaupt begeistert hat, ist bekannt genug. Fournier sagt darüber: „Er pflegte auch jetzt," — in der Garnison in La Fère — „und mehr als zuvor, ernste Studien und las namentlich politische und historische Bücher. Das war damals die Zeit, in welcher die größten Geister Frankreichs als Lehrer und Führer der Nation hervorgetreten waren, um jene Theorieen der Aufklärung zu verkünden, welche die herrschenden Zustände verdammten und an ihrer Stelle einen neuen Staat und eine neue Gesellschaft forderten. Die Schriften Voltaires und Montesquieus, Rousseaus und d'Alemberts befanden sich in aller Händen. Auch Bonaparte hatte sich schon auf der Pariser Akademie mit Eifer ihrem Studium hingegeben, und selten sind die Worte Jean Jacques' auf fruchtbareren Boden gefallen. Er machte sich Aus-

züge aus dem ‚Contrat social‘, schrieb Notizen hinzu und stimmte begeistert in die Schwärmerei des Genfer Philosophen für den Naturzustand der Menschen ein. Daneben las er Filangieris ‚Scienza della legislazione‘, die damals — seit 1780 — ein unverdient großes Publikum fand, Adam Smiths ‚Wealth of Nations‘, Neckers Rechenschaftsbericht und vieles andere. Mehr jedoch als alle scheint Raynal seine nächste Entwicklung beeinflußt zu haben. Raynal war in den achtziger Jahren der gelesenste Schriftsteller Frankreichs. Seine ‚Philosophische und politische Geschichte der Niederlassungen und des Handels der Europäer in beiden Indien‘ hatte ihrer revolutionären Tendenz wegen unbestrittenes Ansehen gewonnen. Das Buch bot auch mehr, als sein Titel voraussetzen ließ. Es berichtete zum Beispiel nicht allein von den Verfassungszuständen Chinas, sondern verglich dieselben auch mit den französischen, und Frankreich hielt den Vergleich nicht aus. Mit eindringlicher Beredsamkeit schilderte es die Verhältnisse im eigenen Lande, die unsinnigen Vorrechte des Adels und der hohen Geistlichkeit, die tiefe Kluft zwischen Arm und Reich und die Rechtlosigkeit des mittleren Standes, die entsittlichende Käuflichkeit der Ämter, die schlechte Finanzwirtschaft und weissagte den nahen Zusammenbruch, ja noch mehr, es forderte geradezu auf zur Revolution, denn diese werde unter solchen Umständen zur Pflicht. Diese Doktrin machte auf Napoleon tiefen Eindruck, tieferen noch als die Lehren Rousseaus. Er hat sich später in einer Schrift: ‚Über das Menschenglück‘, welche er (samt ihren orthographischen Fehlern) im Jahre 1791 der Lyoner Akademie überreichte, als eifrigen Schüler Raynals bekannt. Im Jahre 1787 machte er dessen persönliche Bekanntschaft, sprach ihm von seinen Studien über die Geschichte seines Heimatlandes und übergab ihm einige Jahre später wirklich ein Fragment ‚Briefe über Corsica‘, die er 1786 begonnen hatte und in welchen er die Historie der Insel bis auf

Paoli heraufführte. Napoleons Bruder Lucian wollte wissen, daß Raynal die ‚Briefe‘ Mirabeau gezeigt und dieser das Genie des Verfassers gerühmt habe.“

Napoleon hat es nicht leicht gehabt als junger Offizier, und wer seine Selbstsucht schilt, soll es ihm erst nachmachen, was er als junger Mensch getan. Bleibtreu schreibt im „Imperator“: „Selbst seine Feinde, soweit sie ihn näher kannten, erzählten einstimmig, daß er gutmütig und dem Mitleid zugänglich gewesen sei. Seiner Familie gegenüber benahm er sich musterhaft, darbte sich als Leutnant den Bissen Brot vom Munde, um seinen Bruder Louis zu erziehen.“ Er hat schriftstellerische Arbeiten verfaßt, nicht nur aus Interesse an diesen Dingen, sondern auch um seine Mutter daheim unterstützen zu können. „Er hat mit unermüdlicher Feder“ — berichtet Fournier — „außer seiner korsischen Geschichte einen Roman, der auf der heimatlichen Insel spielt, ein Drama ‚Graf Essex‘ und Erzählungen im Stile Diderots und Voltaires verfaßt. Aber er will sich durchaus nicht damit begnügen, seine Gedanken zu Papier gebracht zu haben, er will sie auch gedruckt, gelesen sehen, und er will es aus Ehrgeiz und Eitelkeit nicht allein, sondern um Geld zu verdienen. Denn die materielle Sorge hat ihn in seinem Garnisonsleben nicht verlassen, im Gegenteil, sie ist gewachsen und quält ihn bis zum Überdruß. Nicht, daß er für seine Person mit den hundert Livres monatlicher Gage nicht ausgelangt wäre. Er benötigte wenig. Für etwas mehr als acht Livres wohnte er bei Mademoiselle Bon in Valence zur Miete und aß eine Zeitlang nur einmal des Tages. Und daß er mit den flotten Kameraden vom Regimente geringen Verkehr pflog, war im Grunde auch eine Ersparnis. Aber daheim bei Mutter Lätitia wurden die Mittel mitunter recht knapp.“

Aus dieser Zeit stammt auch jene Tagebuchnotiz, in der er seiner Todessehnsucht Worte verleiht. Sie lautet ausführlicher nach

Fournier, ergänzt aus Albert Lindners Aufsatz „Die Jugendjahre Napoleons I.“: „Immer allein, selbst mitten unter den Menschen, komme ich nach Hause, um mich meinen einsamen Träumen und meiner Schwermut hinzugeben. Nach welcher Seite hat sie sich heute gewendet? Sie sinnt den Tod. Und ich stehe doch erst im Morgenrot meiner Tage und kann hoffen, noch lange zu leben! Seit sechs bis sieben Jahren bin ich von meinem Vaterlande abwesend. Welche Freude werde ich empfinden, wenn ich meine Landsleute und Angehörigen wiedersehe! Kann ich nicht aus dem süßen Gefühle, welches die Erinnerungen an die Freuden meiner Kindheit stets in mir weckt, schließen, daß mein Glück vollkommen sein werde? Welche Raserei treibt mich nun an, meine Zerstörung zu wollen? Aber fürwahr! was soll ich in der Welt? Da ich doch einmal sterben muß, wär's nicht gleich so gut, mich jetzt zu töten? Wär' ich ein Sechziger, so würde ich die Vorurteile meiner Zeitgenossen respektieren und geduldig abwarten, bis die Natur ihren Lauf vollendet hätte. Da ich aber mein Leben damit beginne, Unglück zu erfahren, da nichts mir Freude bereitet, weshalb ein solches Leben ertragen? Wie entfernt sind doch die Menschen von der Natur! Wie feige, niedrig, kriecherisch sind sie! Was werde ich in meinem Vaterlande für ein Schauspiel sehen! Meine Landsleute, in Ketten gelegt, küssen zitternd die Hand, die sie unterjocht. Das sind nicht mehr die tapferen Korsen, die ein Held mit seinen Tugenden beseelte, nicht mehr, wie ehedem, die Feinde der Tyrannen, der Genußsucht, der niedrigen Höflinge. . . . Franzosen! Nicht zufrieden damit, uns entwendet zu haben, was uns das Liebste war, habt ihr auch noch unsere Sitten verdorben. . . . Was für eine Figur werd' ich in der Heimat spielen? welche Sprache soll ich reden? Wenn das Vaterland nicht mehr ist, muß ein guter Bürger sterben! Wenn ich nur einen Mann zu töten brauchte, um meine Landsleute zu befreien,

ich würde in demselben Augenblick aufbrechen und stieße in den Busen des Tyrannen mein Schwert — zur Rache für das Vaterland und die geschändeten Gesetze. . . . Mein Dasein ist mir zur Last, da ich keinerlei Freude genieße und Alles mir nur Schmerz verursacht; es ist mir zur Last, weil die Menschen, mit denen ich lebe und voraussichtlich immer leben werde, so ganz anders geartet sind als ich, ungefähr wie der Glanz des Mondes sich von dem der Sonne unterscheidet. Ich kann daher nicht die Lebensweise führen, welche allein mir das Dasein erträglich machen könnte, und daraus folgt ein unendlicher Widerwille gegen Alles."

Fournier fügt die sehr treffende Bemerkung hinzu: „Nichts bezeichnender, als dieser Erguß einer verstimmten Seele. Man sieht, Goethes Werther, den Napoleon fünfmal gelesen haben will, und Rousseaus schwärmerische Schriften haben auf ihn ihre Wirkung geübt; an mehr als einer Stelle erkennt man ihren Einfluß. Daneben aber steht, fast unvermittelt, ein kräftiger, höchst selbstbewußter Sinn, und man hat sofort die Überzeugung, daß der Schreiber des Tagebuches, dem die Todesgedanken so leicht aus der Feder fließen, ebensowenig die ernste Absicht hat, dieselben wahr zu machen, als achtundzwanzig Jahre später in Fontainebleau der entthronte Kaiser daran dachte, sich zu töten. Es ist eben immer dieselbe Doppelnatur, die Napoleon in dem angeführten Gespräche mit Frau von Rémusat selbst bezeugt, dieselbe Schwärmerei, die aber doch stets wieder am Maßstabe einer kühlen und methodischen Überlegung gemessen wird, ein Idealismus, den ein hoch ausgebildetes realistisches Verständnis bändigt, berichtigt, beherrscht. Das ist der Grundzug seines Wesens und zugleich der Schlüssel zu dessen Verständnis."

Diese Doppelnatur des Genies, die hier Fournier an Napoleon schildert, sehen wir von guten Schriftstellern überall hervorgehoben, wo sie von diesen großen Menschen reden. Mittel-

mäßige und schlechte Schriftsteller sehen alles einseitig, und so nehmen sie auch an diesen Tatengenies nur die eine Seite wahr, die Härte und Rücksichtslosigkeit, mit der sie ihre Ziele verfolgen, die grenzenloseste Selbstsucht. Das aber, was unsichtbar im Herzen wohnt, das selbstlose Hingegebensein an Ideen, das völlige Einsetzen der eigenen Person für diese Ideen, das bleibt dem oberflächlichen Blick verborgen.

Freilich, auch diese großen Menschen sind sich nicht treu geblieben, sie sind von ihrer genialen Natur abgefallen, Julius Cäsar vielleicht ausgenommen, der nach der ausgezeichneten Schilderung Mommsens bis zuletzt Herr seiner selbst geblieben zu sein scheint. Auch die genialen Menschen unterliegen schließlich der menschlichen Schwäche, selbst ein Christus stöhnt zuletzt am Kreuze auf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Auch Faust wird ja schließlich blind durch den Anhauch der Sorge, so blind, wie es die gewöhnlichen Menschen ihr ganzes Leben hindurch sind. Faust wird blind, nachdem er auf die magische Gewalt des Genies verzichtet hatte. Bis dahin immer nur von Ideen bewegt, die ihn immer weiter führten der höchsten Idee des Absoluten entgegen, bleibt er schließlich in körperlicher und geistiger Zerrüttung am Stoffe kleben und geht auf in der Sorge um ein endliches Gut. So ist es wohl auch Alexander dem Großen und Napoleon I. gegangen. Die edle, stolze Kühnheit und das königliche Gleichmaß scheint den macedonischen Heroen zuletzt verlassen zu haben. Plutarch berichtet, wie Alexander kurz vor seinem Tode mißtrauisch, ängstlich und abergläubisch geworden war. Er begann sich an das Leben, das er früher stets wegzuwerfen bereit gewesen war, ängstlich anzuklammern. Nearchus hatte nach einem Gespräch mit einigen Chaldäern Alexander geraten, nicht nach Babylon zu reisen. Alexander kehrte sich zuerst nicht daran, als aber viele prophetische Anzeichen eintraten, „bedauerte er sehr, daß er dem Nearchus

nicht gefolgt hatte, und hielt sich meistenteils außerhalb der Stadt Babylon unter einem Zelte auf, wo er zum Zeitvertreib auf dem Euphrat herumfuhr. Aber noch immer beunruhigten ihn viele Anzeichen. So ging ein zahmer Esel auf den größten und schönsten von den hier unterhaltenen Löwen los und schlug ihn mit den Hinterfüßen tot. Eines Tages hatte er sich entkleidet, um sich zu salben, und spielte Ball. Als man die Kleider wieder nehmen wollte, bemerkten die jungen Leute, die mit ihm spielten, einen Menschen, der stillschweigend auf dem königlichen Throne saß und das Diadem nebst dem königlichen Mantel angelegt hatte. Auf die Frage, wer er wäre, blieb er lange Zeit stumm; endlich aber besann er sich und sagte aus, er heiße Dionysius und sei von Messene gebürtig, aber wegen gewisser Vergehungen vom Meere hierher gebracht worden; er habe lange im Gefängnisse gesessen; jetzt sei ihm Sarapis erschienen, habe seine Bande gelöst und ihn an diesen Ort geführt, mit dem Befehl, das Kleid und das Diadem anzulegen und sich stillschweigend hinzusetzen. Alexander ließ nun zwar den Menschen, als er die Sache vernahm, nach dem Rate der Wahrsager hinrichten; aber er ward dadurch immer ängstlicher und ebenso hoffnungslos hinsichtlich der Götter als mißtrauisch gegen seine Freunde. Am meisten fürchtete er Antipater und dessen Söhne, von welchen Jollas ihm als Obermundschenk diente, Kasander aber erst kürzlich angekommen war. Da letzterer einige Barbaren vor dem Könige anbeten sah, brach er, als ein nach griechischen Sitten gebildeter Mann, dem dieses Ceremoniell etwas ganz neues war, ziemlich unbesonnen in ein lautes Gelächter aus. Darüber geriet denn Alexander so sehr in Zorn, daß er ihn bei den Haaren faßte, und den Kopf mit beiden Händen heftig gegen die Wand stieß."

Plutarch fügt dann später hinzu: „Wie Alexander sich erst einmal zum Aberglauben hingeneigt hatte, verfiel er immer mehr in ängstliche Furcht und Bangigkeit

und betrachtete nun jedes ungewöhnliche und auffallende Ereignis, so unbedeutend es auch an sich sein mochte, als Anzeichen und Vorbedeutung. Daher war der ganze Palast mit Zeichendeutern und Wahrsagern angefüllt, die immer mit Reinigungsopfern zu thun hatten. So gefährlich also auf der einen Seite der Unglaube und die Verachtung der Götter ist, ebenso gefährlich ist auf der andern der Aberglaube, der sich gleich dem Wasser nach Niederungen senkt und die Menschen mit Furcht und törichtem Wahn erfüllt, wie es jetzt mit Alexander der Fall war."

Es scheint aber, daß, wie das Befangenwerden Fausts durch die Sorge, die „Schwester des Todes", bereits mit zu seiner Auflösung gehört, so auch Alexander bereits den Todeskeim in sich trug, als er jene abergläubische Furcht zeigte. Nicht wenig hat wahrscheinlich der den Körper wie die Seele gleichmäßig zerstörende Einfluß des fortgesetzten reichlichen Weingenusses dazu beigetragen, Alexander ein frühzeitiges Ende zu bereiten und ihn schon einige Zeit vor seinem Tode seiner Herrschaft über sich selbst zu berauben. In der Trunkenheit hat er den ihm nahestehenden Klitus, der ihn in der Schlacht am Granikus vom Tode gerettet hatte, getötet. Interessant ist es, daß ihn, der aus Reue über diese That sich fast das Leben genommen hätte, ein Vorgänger Stirner-Nietzsches, der Antisoph und Abderite Anaxarchus damit tröstete, daß er ihn auf die „neue Moral" des erlogenen Übermenschentums hinwies: gut sei alles, was der Egoist, der Tyrann und Anarchist, der „Herr", der „Aristokrat" für gut zu halten geneigt sei, gut all sein Tun, eben weil er es tue. Plutarch berichtet: „Diese Nacht brachte Alexander unter beständigem Weinen zu, und als er am folgenden Tage von Schreien und Klagen erschöpft, ohne irgend einen Laut dalag und nur zuweilen tiefe Seufzer ausstieß, gerieten seine Freunde über dies Schweigen in Besorgnis und drangen mit Gewalt ins Gemach. Alle Vorstellungen, die man ihm machte,

waren vergeblich, nur als der Wahrsager Aristander ihn an den Traum, den er von Klitus gehabt hatte, und an die Vorbedeutung beim Opfer erinnerte und dabei zu verstehen gab, daß dies schon lange so verhängt gewesen sei, schien er etwas nachzugeben. Man führte daher den Philosophen Kallisthenes, einen vertrauten Freund des Aristoteles, und den Anaxarchus von Abdera bei ihm ein. Ersterer behandelte ihn nach moralischen Gründen auf eine sanfte Art und suchte, ohne ihm wehe zu thun, an seinen Schmerz zu kommen. Anaxarchus hingegen, der gleich anfangs in der Philosophie seinen eigenen Weg gegangen und dafür allgemein bekannt war, daß er von allen seinesgleichen geringschätzig und verächtlich dachte," — ganz genau so wie Nietzsche — „rief, als er hereintrat, mit lauter Stimme: ,Das ist also Alexander, auf den jetzt die ganze Welt blickt! Da liegt er weinend wie ein Sklave und zittert vor dem Gesetze und Tadel der Menschen, für die er doch selbst ein Gesetz und Regel des Rechts sein muß, wenn er anders gesiegt hat, um zu herrschen und zu regieren, nicht aber, um sich unter das Joch kindischer Meinungen zu schmiegen! Weißt du nicht,' sagte er, ,daß Jupiter die Dike und Themis deswegen zu Beisitzerinnen hat, damit alles, was vom Herrscher getan wird, recht und erlaubt sein möge?'"

Anaxarchus erinnerte ihn eben an „das Pathos der Vornehmheit und Distanz," wie es Nietzsche nennt. Wenn man so mächtig geworden ist, wie Alexander, dann zertritt man einen Menschen wie eine Fliege, man verliert jegliches Gefühl dafür. Die „Distanz", der Abstand zwischen dem mächtigen Tyrannen und irgend einem andern Menschen, und sei er ihm der Nächste, wird nach Nietzsches Meinung so groß, wie zwischen einem Menschen und irgend einem winzigen Tier. Dann ist natürlich jede Handlung des Tyrannen an sich gut, einer Kritik unterliegt sein Tun nicht mehr, und Jupiter hat die Dike und die Themis

nur deswegen zu Beisitzerinnen, damit „alles, was vom Herrscher getan wird, recht und erlaubt sein möge". Nietzsche sagt in seiner „Genealogie der Moral": „Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem ‚Unten' — das ist der Ursprung des Gegensatzes ‚gut' und ‚schlecht'. Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, daß man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen: sie sagen ‚das i s t das und das', sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz."

Das gesunde Gefühl hatte den echten Übermenschen Alexander vor diesem „Pathos der Vornehmheit und Distanz" mit wenigen Ausnahmen stets bewahrt, der korrumpierende Einfluß der Umgebung aber und der den Körper und Geist zerstörende Einfluß des fortgesetzten reichlichen Weingenusses machten Alexander empfänglich für die Predigt des bornierten Egoismus. Anaxarch stammte aus Abdera, der Stadt, deren Einwohner im späteren Altertum die Stelle unserer heutigen Schildbürger vertraten, und manches Schildbürgerstücklein hat sich auch Alexander noch geleistet, nachdem er den Anaxarch zu seinem Führer genommen und die eingebildete Göttlichkeit der eigenen Person ihm zeitweise sein klares Hirn völlig umnebelte. So ließ er, als sein Liebling Hephästion gestorben war, als Zeichen der Trauer darüber allen Pferden und Maultieren die Mähnen abscheren, die Zinnen der Mauern von den umliegenden Städten abbrechen, und dergleichen mehr. Ergötzlich ist es, bei Plutarch zu lesen, wie Anaxarch, ganz wie unsere modernen Antisophen, es liebte, sich in Paradoxieen zu bewegen, die aller Wahrheit und Wirklichkeit ins Gesicht schlugen, und wie sein Gegner Kallisthenes ihn einmal gründlich abführte: „Durch diese und ähnliche Vorstellungen erleichterte nun zwar Anaxarchus den Schmerz des

Königs, auf der anderen Seite aber machte er dessen Charakter viel trotziger und ungerechter. Zugleich aber setzte er sich bei ihm in außerordentliche Gunst und verleidete ihm den Umgang des Kallisthenes, der wegen seiner Strenge ohnehin nicht wohl angeschrieben war. Einst wurde, so erzählt man, über Tafel von den Jahreszeiten und der Temperatur der Luft gesprochen, und Kallisthenes erklärte sich für die Meinung derer, welche behaupteten, daß das Klima dieser Gegenden weit kälter und rauher wäre als in Griechenland. Da nun Anaxarchus hartnäckig auf dem Gegenteile bestand, sagte Kallisthenes: ‚Aber du mußt doch zugeben, daß es hier weit kälter ist als dort. Denn in Griechenland gingst du den ganzen Winter durch nur in einem dünnen Mantel, hier aber liegst du mit drei Matratzen bedeckt.‘ Dadurch fand sich Anaxarchus sehr beleidigt."

Auch Napoleon I. fiel dem Schicksal des sterbenden Faust anheim. Auch er verlor zuletzt seinen genialen Scharfblick, und was er früher selbst verachtet, gehaßt und zerstört hatte, wollte er jetzt wieder aufbauen; das alte Regime mit seinem Firlefanz, seinem Schranzentum, seiner vergoldeten Lüge. Wundervoll spricht sich Carlyle darüber aus: „Es war ein Auge zum Sehen in diesem Menschen, eine Seele zum Wagen und Tun. Er stieg auf natürlichem Wege zur Königswürde empor. Alle Menschen sahen, daß er dafür gemacht war. Die gemeinen Soldaten sagten auf dem Marsche unter sich: ‚Diese plappernden avocats da oben zu Paris; lauter Geschwätz und nichts geschafft! Kein Wunder, daß alles verkehrt geht. Es wird uns am Ende nichts übrig bleiben, als unseren Petit Caporal dahin zu bringen!‘ Und sie machten sich auf und brachten ihn hin; sie und ganz Frankreich, Ober-Konsultum, Kaisertum, Sieg über Europa; — bis der arme Leutnant von La Fère sich, nicht unnatürlich, als der größte aller Menschen vorkommen mochte, die seit mehreren Zeitaltern dagewesen."

„An diesem Wendepunkte aber, meine ich, erhielt das fatale Charlatan-Element die Oberhand. Er ward abtrünnig von seinem alten Glauben an Tatsachen, und fing an, an Scheindinge zu glauben; tat sich nach Verbindungen mit österreichischen Dynastieen, mit Papsttümern, mit den alten nichtigen Feudaldingen um, die er einst klar als nichtig erkannt hatte; gedachte, daß er ‚seine Dynastie‘ begründen wolle, und dergleichen mehr; daß die gewaltige französische Revolution nur das bedeutet habe! Der Mann war in ‚kräftigen Irrtümern verstrickt, daß er glaubte der Lüge‘; ein furchtbares, aber unvermeidliches Verhängnis. Er konnte nun Wahres nicht mehr vom Falschen unterscheiden, wenn er es sah; die furchtbarste Strafe, die ein Mensch dafür zahlt, daß er sein Herz der Unwahrheit preisgibt. Sein eigen Selbst und falscher Ehrgeiz waren nun sein Gott geworden: hat man sich erst der Selbsttäuschung überlassen, dann stellen sich alle anderen Täuschungen nachgerade wie von selber ein. Was für jämmerliches Flickwerk von theatralischen Prunklappen, Flitter und Mummerei wand dieser Mensch um seine eigene große Wirklichkeit, in der Meinung, sie damit wirklicher zu machen! Sein hohles Papst-Konkordat, angeblich eine Wiedereinsetzung des Katholizismus, während er in sich fühlte, daß es ein Mittel ihn zu untergraben sei, ‚la vaccine de la religion‘: das Ceremonienwesen seiner Krönungen, Weihungen in Notre-Dame durch das alte italienische Hirngespinst, — ‚an deren Prachtvollkommenheit nichts fehlte‘, wie Augerau sagte, nichts außer nur die halbe Million Menschen, die dafür starben, um all dem den Garaus zu machen!‘ Cromwells feierliche Einsetzung geschah mittels Schwert und Bibel; eine Ceremonie, der wir echte innere Wahrheit zuerkennen müssen. Schwert und Bibel wurden vor ihm her getragen, ohne alles Hirngespinst: waren das nicht die wirklichen Sinnbilder des Puritanismus, dessen wahrheitsgemäße Ehrenzeichen und Kleinodien? Er hatte

von beiden tatsächlichen tüchtigen Gebrauch gemacht und gab nun zu erkennen, daß er daran festhalten wolle! Aber dieser arme Napoleon irrte sich: er glaubte zu sehr an die Täuschbarkeit der Menschen; sah nichts Tieferes im Menschen als Hunger und dies! Er irrte sich. Wie jemand, der auf Wolken bauen wollte: sein Haus und er stürzen zertrümmert nieder und verschwinden aus der Welt."

Ehe wir von dem weltlichen Übermenschentum Abschied nehmen, möchte ich noch eines eigentümlichen Übergangs- und Mischtypus gedenken, an den mich auch der erwähnte Cromwell erinnert, der Heiliger und Krieger zugleich war und Schwert und Bibel vor sich hertragen ließ. Überall in der Natur finden wir solche Übergangstypen und so auch auf diesem erhabenen Gebiete: ich denke an Mohammed, in dem der Beruf zum Heiland mit dem zum Eroberer und Herrscher eine sehr seltsame Verquickung einging. Derselbe Mann, der mit seinem Schwert den Zipfel des Mantels abtrennte, auf dem eine Katze schlief, um, ohne sie zu stören, zum Gebet niederknieen zu können, derselbe Mann führte dies Schwert mit Wucht gegen seine Feinde und unterdrückte blutig jeden Widerstand. Es würde uns aber zu weit führen, wollten wir auch auf diese Erscheinung noch genauer eingehen, ich begnüge mich hier damit, kurz darauf hingewiesen zu haben. Was ich gern hauptsächlich in dieser Vorlesung dargelegt haben möchte, ist dies, daß das weltliche Übermenschentum nur äußerlich und in seiner Entfremdung von sich selbst, in seiner krankhaften Entartung, mit dem Stirner-Nietzscheschen Übermenschentum verwandt ist, in seiner ursprünglichen und reinen Gestalt aber eine innere Beziehung zum religiösen Übermenschentum eines Christus und Buddha aufweist. Das zeigt sich einerseits in der tiefen Religiosität der Welt-Eroberer, in ihrem festen Glauben an eine Vorsehung, an ihre Mission, in ihrem Streben in die endlose Weite, so daß sie, wie Faust,

vom Unendlichen angezogen sich an nichts Endliches völlig zu binden vermögen; andererseits sehen wir, daß auch die Welt-Heilande in einer Periode ihres Lebens der Versuchung ausgesetzt waren, weltliche Herrschaft zu erringen, um darin einen Ersatz für die Befriedigung ihrer Sehnsucht nach einer höchsten Existenz zu suchen, statt sich innerlich dem Ewigen unmittelbar zuzuwenden. Ich erinnere an die betreffende Versuchung Buddhas und Christi. Weder mit weltlichem noch mit religiösem Übermenschentum hat aber das nur auf Einbildung beruhende, bloß erlogene Übermenschentum eines Anaxarch, Stirner und Nietzsche zu tun. Denn der Welt-Eroberer wie der Welt-Heiland vermögen nicht zu wirken, ohne den schärfsten Blick für die wahren Verhältnisse des Lebens zu besitzen. Die ungeheuer weittragende Wirkung dieser gewaltigen Menschen ist nicht zu verstehen ohne die Annahme, daß sie tief in das Wesen der Dinge und Menschen eindrangen, daß sie den Blick hatten für die wesentlichen Punkte, an denen für eine Wirkung im Großen die Hebel anzusetzen waren, daß sie kurz gesagt zu sehen verstanden. Das Abderiten- und Schildbürger-Übermenschentum alter und neuer Antisophen aber läuft im letzten Grunde darauf hinaus, sich zu berauschen in der eingebildeten Göttlichkeit der eigenen Person und die Augen vor allem zu schließen, was diese Einbildung zerstören könnte. Wer so an die Stelle der Wirklichkeit seine Einbildung setzt, verliert aber die Macht, die Wirklichkeit zu beherrschen. An die Stelle der Idee, nach der der große Mensch die Wirklichkeit gestaltet, tritt beim kleinen Menschen die Einbildung, das Idol.

X.

Die Entwicklung des höheren Menschen nach Darwin, und Lombrosos Irrsinnshypothese.



In der zweiten Vorlesung, über das philosophische Streben des genialen Menschen, versuchte ich die Lehre von den Ideen oder den Formen der Existenz auseinanderzusetzen. Wir sahen, wie jedem Dinge eine Idee zu Grunde liegt, wie nichts existieren kann ohne eine gewisse Form, die auf unsere Empfindung wirken, von unserm Denken begriffen und durch unser Handeln unter Umständen bis zu einem gewissen Grade verwirklicht werden kann. Diese Ideen oder Formen der Existenz sind aber nicht als etwas Festes und Unveränderliches aufzufassen, nicht als etwas Absolutes, sondern vielmehr als etwas Fließendes und beständiger Veränderung Unterworfenes, als etwas Relatives. Jede Idee, jede Form bedeutet nur eine Etappe auf einem Wege von einem bestimmten Ausgangspunkt nach einem nur teilweise bestimmten Ziele. Jede Idee, jede Form deutet einerseits zurück auf eine frühere, einfachere, unvollkommenere Idee oder Form, aus der sie sich in kürzerer oder längerer Zeit zu ihrer jetzigen Vollkommenheit vertieft und entwickelt hat; andererseits aber deutet jede Idee oder Form auch vorwärts auf eine spätere, kompliziertere, vollkommenere Idee oder Form, zu der sie sich rascher oder langsamer erst entwickeln wird. Jede Idee oder Form, ich wiederhole, bedeutet also nur eine Etappe, eine Station auf einem Wege; in jeder Idee oder Form ist die Richtung bezeichnet, die eine bestimmte Kraft zum Dasein, ein bestimmter Trieb zur Existenz, ein Wille zum Leben einschlägt, um zu

immer größerer Befriedigung, um zu immer größerer Vertiefung und Bereicherung seines Inhalts zu gelangen.

Dieser Lehre mit bezug auf das Pflanzen- und Tierreich einschließlich des Menschen zum Siege in der modernen Wissenschaft verholfen zu haben, ist das große Verdienst des englischen Forschers Charles Darwin. Unter allen Formen des Daseins, die wir kennen, ist die des Menschen die am höchsten entwickelte, die vollkommenste. Was ihn aber auf diese Stufe erhebt, ist seine größere Sympathie mit seinen Mitgeschöpfen, sein eindringenderes Interesse für alle Vorgänge und seine damit in Zusammenhang stehende größere Intelligenz. Vollkommenheit habe ich früher definiert als Fähigkeit zu existieren. Je mehr Vollkommenheit ein Ding hat, desto lebensfähiger ist es, desto mehr Dasein hat es. Was den Menschen aber vollkommener macht als die Tiere, seine größere Sympathie mit den Mitgeschöpfen, sein eindringenderes Interesse an allem, was um ihn her vorgeht, und seine intensivere Freude an aller Ordnung und Harmonie in Verbindung mit gewissen körperlichen Vorzügen ist zugleich die Ursache seiner größeren Existenzfähigkeit. In dem ausgezeichneten Werke „Die Abstammung des Menschen" sagt Darwin: „Der Mensch ist selbst in dem rohesten Zustande, in dem er jetzt existiert, das dominierendste Tier, was je auf der Erde erschienen ist. Er hat sich weiter verbreitet, als irgend eine andere hochorganisierte Form, und alle andern sind vor ihm zurückgewichen. Offenbar verdankt er diese unendliche Überlegenheit seinen intellektuellen Fähigkeiten, seinen sozialen Gewohnheiten, die ihn dazu führten, seine Genossen zu unterstützen und zu verteidigen, und seiner körperlichen Bildung. Die äußerst hohe Bedeutung dieser Charaktere ist durch die endgültige Entscheidung des Kampfes ums Dasein bewiesen worden. Durch seine intellektuellen Kräfte ist die artikulierte Sprache entwickelt worden, und von dieser haben

seine wundervollen Fortschritte im wesentlichen abgehangen. Er hat verschiedene Waffen, Werkzeuge, Fallen u. s. w. erfunden und ist fähig, sie zu gebrauchen; und damit verteidigt er sich, tötet oder fängt er seine Beute und vermag sich auf andere Weise Nahrung zu verschaffen. Er hat Flöße oder Boote gemacht, auf denen er fischen oder zu benachbarten fruchtbaren Inseln übersetzen kann. Er hat die Kunst, Feuer zu machen, entdeckt, durch das harte, holzige Wurzeln verdaulich und giftige Wurzeln oder Kräuter unschädlich gemacht werden können. Die Entdeckung des Feuers, wahrscheinlich die größte mit Ausnahme der Sprache, die je vom Menschen gemacht worden ist, rührt aus der Zeit vor dem Dämmern der Geschichte her. Diese verschiedenen Erfindungen, durch die der Mensch im rohesten Zustand ein solches Übergewicht erhalten hat, sind das direkte Resultat der Entwicklung seiner Beobachtungskräfte, seines Gedächtnisses, seiner Neugierde, Einbildungskraft und seines Verstandes."

Der Hauptvorzug des Menschen vor den Tieren, auf dem alle anderen Vorzüge beruhen, ist das eindringendere Interesse, das er seiner Umgebung entgegenbringt. Bezieht sich das tiefere Interesse auf seine Mitmenschen, so spricht es sich in dem aus, was wir moralisches Gefühl oder auch Gewissen nennen. Der Mensch sympathisiert mit dem Menschen, d. h. er fühlt das Leid des andern als sein Leid, die Freude des andern als seine Freude, er will also, wie ich mich ausdrücke, das Wohl des andern, die Existenz des andern. In der Leidenschaft kann es nun kommen, daß er den andern verletzt und ihn schädigt. Sobald aber die Leidenschaft verraucht ist, kommt das ursprüngliche Gefühl der Sympathie zum Durchbruch, und der, der dem andern einen Schaden zugefügt hat, leidet nun selbst mit unter diesem Schaden, er ist selbst mitverletzt im andern, und so entsteht eine Trauer und ein Zorn gegen sich

selbst, ein innerer Schmerz, den wir mit dem Namen Gewissensbiß bezeichnen. Je größer nun die ursprüngliche Sympathie im Menschen, desto größer ist auch der Schmerz über die dem andern zugefügte Verletzung. Wenn ein Mensch ein Unrecht getan hat, und ich sehe, daß er selbst nachher außerordentlich darunter leidet, so schließe ich daraus, daß das Gefühl der Sympathie in ihm sehr stark entwickelt ist. Dieses Mitleiden und diese Mitfreude mit den Mitgeschöpfen ist aber bei keinem Tiere in so hohem Maße vorhanden als beim Menschen. Infolgedessen sucht auch kein anderes Tier so wie der Mensch seine Genossen vor Leid und Schaden zu schützen und ihre Existenz in jeder Beziehung zu fördern, ihre Befriedigung am Leben, ihre Lust und Freude am Dasein soviel als möglich zu erhöhen. Die Folge davon ist die vorher erwähnte Tatsache, daß der Mensch, wie Darwin sich ausdrückt, das dominierendste Tier auf Erden geworden ist und jede andere hochorganisierte Form verdrängt hat. Darwin sagt in seinem Buche „Die Abstammung des Menschen" folgendes darüber: „Ich unterschreibe vollständig die Meinung der Schriftsteller, die behaupten, daß von allen Unterschieden zwischen dem Menschen und den niederen Tieren das moralische Gefühl oder das Gewissen weitaus das bedeutungsvollste ist. Dieses Gefühl, wie Mackintosh bemerkt, beherrscht rechtmäßigerweise jedes andere Prinzip menschlicher Tätigkeit." „Diese Gewalt wird in jenem kurzen, aber gebieterischen und so äußerst bezeichnenden Worte ‚soll' zusammengefaßt. Es ist das edelste aller Attribute des Menschen, das ihn, ohne daß er sich einen Augenblick zu besinnen braucht, dazu führt, sein Leben für das eines Mitgeschöpfes zu wagen, oder ihn nach sorgfältiger Überlegung einfach durch das tiefe Gefühl des Rechts oder der Pflicht dazu treibt, sein Leben irgend einer großen Sache zu opfern."

Wohl fehlt es den Tieren nicht ganz an Sympathie mit

ihren Genossen; „Tiere vieler Arten“, sagt Darwin, „sind gesellig; wir finden selbst, daß verschiedene Spezies zusammenleben, so einige amerikanische Affen und die sich vereinigenden Scharen von Raben, Dohlen und Staaren.“ Aber diese Neigung zur Geselligkeit, die Soziabilität, das Mitgefühl mit den Genossen, geht bei Tieren nicht über eine gewisse Grenze hinaus, der Zusammenhang zwischen den einzelnen Individuen bleibt immer ein sehr loser. Der Mensch dagegen ist das soziale Tier an und für sich: „Die meisten Leute“, sagt Darwin, „geben zu, daß der Mensch ein soziales Wesen ist. Wir sehen dies in seiner Abneigung gegen Einsamkeit und in dem Wunsch nach Gesellschaft noch über die seiner eigenen Familie hinaus. Einzelhaft ist eine der schärfsten Strafarten, die über jemand verhängt werden kann. Einzelne Schriftsteller vermuten, daß der Mensch im Urzustande in einzelnen Familien lebte; wenn aber auch heutigen Tages einzelne Familien oder nur zwei oder drei die einsamen Gefilde irgend eines wilden Landes durchziehen, so stehen sie doch immer, soweit ich es nur ermitteln konnte, mit andern, denselben Bezirk bewohnenden Familien in freundschaftlichem Verkehr. Derartige Familien treffen gelegentlich zu Beratschlagungen zusammen und vereinigen sich zur gemeinsamen Verteidigung.“

Beruht aber die größere Macht und Herrschaft des Menschen, seine größere Existenzfähigkeit auf seiner größeren Sympathie mit seinen Genossen und auf seinem größeren Interesse an allem, was der Gesamtheit seiner Genossen dienen kann, so müssen natürlich im Laufe der Zeiten diese so nützlichen Eigenschaften sich immer kräftiger entfalten und zu immer deutlicherer Ausprägung gelangen. Denn die Individuen, bei denen die der Gesamtheit dienlichen Tugenden schärfer hervortreten, werden auch von dieser Gesamtheit in der Mehrzahl der Fälle besser geschützt und in ihrer Existenz gefördert werden, die Individuen

dagegen, die in feindlichen Gegensatz zu ihren Genossen treten und rücksichtslos nur ihre persönlichen Interessen verfolgen, werden von der Mehrheit geächtet und ausgerottet werden. So müssen mit der Zeit immer mehr Menschen mit gesellschaftlichen Trieben und Neigungen, mit sozialen Instinkten übrigbleiben, während die unverträglichen, gehässigen, selbstsüchtigen, feindlich gesinnten, rücksichtslosen und verbrecherischen Menschen immer mehr zurückgedrängt und unschädlich gemacht werden. Und ebenso ist es bei dem Einzelnen: in jedem Menschen leben schlechte und gute Triebe, d. h. solche, die auf Leben, und solche, die auf Vernichtung ausgehen. Werden die schlechten Triebe durch den Widerstand, den sie bei den anderen Menschen erfahren, zurückgescheucht, die guten Triebe dagegen durch Aufmunterung, Lob und Lohn gepflegt, so muß mit der Zeit, falls der Betreffende bildungsfähig genug ist, die Macht der tierischen, wilden, verbrecherischen Instinkte abnehmen und die Kraft der sympathischen, sozialen Instinkte gewinnen. In jenem und diesem Sinne stellt Darwin den Satz auf: „Die sozialen Instinkte sind kräftiger als andere", oder, wie er sich auch ausdrückt: „Die beständigeren sozialen Instinkte überwinden die weniger beständigen Instinkte."

Wie Darwin den Menschen als das soziale Tier bezeichnet, so möchte ich den Menschen das geniale Tier nennen. Ist es einerseits die höher entwickelte Sympathie mit den Genossen, die den Menschen vor allen übrigen Tieren auszeichnet, so gibt ihm andererseits auch das tiefer eindringende Interesse an allen Vorgängen, an allen äußeren und inneren Erscheinungen jenes ungeheuere Übergewicht über alle andern Arten von Wesen. Das Tier kennt immer nur sehr wenige Interessen, und sind diese befriedigt, so ist es auch mit den Dingen fertig und kümmert sich nicht weiter darum, es schenkt ihnen weiter keine Aufmerksamkeit. Das Tier ist borniert, beschränkt, es hat

nur einen ganz engen Gesichtskreis, und was darüber hinaus liegt, ist dafür so gut wie nicht vorhanden. Daher brauchen die Tiere auch nur so wenige Laute und Gesten, um sich zu verständigen, und daher kommt es bei ihnen zu keiner ausgebildeten Sprache. Das Tier bildet eben nur sehr wenige allgemeine Begriffe, die mit seinen einfachen Instinkten in Zusammenhang stehen, und will es seinem Gefühl Ausdruck geben, so bedarf es dazu nur sehr weniger einfacher Laute, um in dem andern Tier das verwandte Gefühl wachzurufen und den betreffenden allgemeinen Begriff dem andern zum Bewußtsein zu bringen. Die ersten Anfänge eines reicher ausgestalteten Lebens sind allerdings bei den höher entwickelten Tieren vorhanden, aber doch immer nur innerhalb sehr enger Grenzen. Sinn für schöne Farben und Töne ist entschieden vorhanden, ebenso ein primitives Denkvermögen und unter Umständen eine große Aufopferungsfähigkeit und Hingabe. So erzählt Darwin ein Beispiel eines sympathischen und heroischen Betragens bei einem kleinen amerikanischen Affen: „Vor mehreren Jahren zeigte mir ein Wärter im zoologischen Garten ein paar tiefe und kaum geheilte Wunden in seinem Genick, die ihm, während er auf dem Boden kniete, ein wütender Pavian beigebracht hatte. Der kleine amerikanische Affe, der ein warmer Freund dieses Wärters war, lebte in demselben großen Behältnis und fürchtete sich schrecklich vor dem großen Pavian; sobald er aber seinen Freund, den Wärter, in Gefahr sah, stürzte er sich nichtsdestoweniger zum Entsatz herbei und zog durch Schreien und Beißen den Pavian so vollständig ab, daß der Mann imstande war, sich zu entfernen, nachdem er, wie der ihn behandelnde Arzt später äußerte, in großer Lebensgefahr gewesen war."

An Ansätzen zu einer höheren Entwicklung sowohl der Empfindungs- und Denktätigkeit wie auch des sympathischen Gefühls fehlt es also bei den Tieren keineswegs; das eigentlich

geniale Tier aber, bei dem alle Anlagen zu reichster Entfaltung gekommen sind, ist und bleibt doch der Mensch. Wie sich aber aus der gesamten Tierwelt allein der Mensch zu dieser Höhe emporgearbeitet hat, so sind es auch unter den Menschen wiederum nur einzelne Individuen, bei denen die allen Menschen gemeinsamen Anlagen zu einer Vollkommenheit sich entwickeln, daß sie ebenso eine Ausnahme gegenüber der Mehrheit der Menschen zu bilden scheinen, wie die Spezies Mensch gegenüber den anderen Arten lebender Wesen. Wer nun nicht genau genug zusieht bei der Untersuchung dieser Ausnahmen, kann unter Umständen dazu kommen, das, was in der Richtung einer gesunden Entwicklung liegt, für eine krankhafte Entartung zu halten. Der Schluß lautet dann so: alles Gesunde ist zugleich das Normale, alle Abweichungen von dem gewöhnlichen, normalen Zustand sind krankhafter Art. Nun ist die Genialität eine Abweichung vom gewöhnlichen Zustand, also ist die Genialität etwas Krankhaftes. Daß dies ein offenbarer Fehlschluß ist, fühlt man sofort, wenn man auch das Falsche an diesem Schluß nicht gleich nachzuweisen imstande wäre. So haben aber in neuerer Zeit viele geschlossen, vor allen andern aber hat der italienische Irrenarzt Cesare Lombroso diese Ansicht in seinen Werken „Der geniale Mensch" und „Genie und Irrsinn" zum Ausdruck gebracht. Lombroso sagt in der Einleitung seines Buches „Der geniale Mensch" folgendes: „Die Idee, daß das Genie auf einer Psychose", d. h. einer Seelenstörung, „beruhen könne, hatte mir zwar öfter vorgeschwebt, ich hatte sie aber immer von mir abgewehrt. Bloße Ideen, ohne sichere experimentelle Grundlage, gelten ja übrigens heutzutage nicht mehr; sie sind wie totgeborne Kinder, die sich zeigen, um gleich darauf zu verschwinden. Es war mir früher vergönnt gewesen, mehrere Degenerationsmerkmale" — das sind Zeichen krankhafter

Entartung — „beim Genie zu entdecken, die als Basis und Kennzeichnung für fast alle erblichen Geistesstörungen dienen, — aber die übertriebene Ausdehnung, die man damals der Degenerationstheorie gab, und noch mehr der zu unbestimmte Charakter, den die ganze Auffassung erhielt, ließ mich davon abstehen, so daß ich mir wohl die Tatsachen merkte, aber die Folgerungen zu ziehen unterließ. Wie soll man auch nicht vor dem Gedanken schaudern, die erhabensten Äußerungen des menschlichen Geistes auf eine Linie mit dem Wesen von Idioten und Verbrechern gestellt zu sehen! Die neueren teratologischen" — Mißbildungen betreffenden — „Forschungen, namentlich die von Gegenbaur, haben jedoch ergeben, daß die rudimentären Bildungen nicht immer für einen wirklich niedrigen Grad sprechen, sondern daß sie häufig als Ersatz für eine beträchtlichere Entwicklung, für einen nach anderer Richtung hin geschehenen Fortschritt dienen. Die Reptilien haben mehr Rippen als wir, die Affen und Vierfüßler besitzen eine größere Zahl Muskeln als wir und ein ganzes Organ, das uns fehlt (Schwanz). Aber nur infolge des Verlustes jener Teile haben wir unser geistiges Übergewicht gewonnen. Steht das fest", sagt Lombroso weiter, „so schwindet jede Scheu vor der Theorie der Degeneration. Wie die Riesen für ihre Höhe mit Unfruchtbarkeit und mit verhältnismäßiger Verstandes- und Muskelschwäche büßen, so haben auch die Geistesriesen mit Entartung und Geisteskrankheit für ihre übermäßige Geisteskraft zu büßen. Aus diesem Grunde begegnet man der Degeneration auch häufiger bei ihnen als bei den Irren." „Andererseits", meint Lombroso, „hat diese Theorie gegenwärtig einen so sicheren Weg eingeschlagen, dazu stimmt sie so ganz zu meinen Forschungen über das Genie, daß ich sie unmöglich zurückweisen könnte und in ihr nicht eine indirekte Bestätigung meiner Ideen erblicken sollte." Lombroso glaubt in seinem Buche der Lösung der Frage über das Wesen

des Genies ein beträchtliches Stück näher gerückt zu sein. Er sagt: „In dieser Hoffnung bestärken mich die neuerdings entdeckten Merkmale der Degeneration und noch mehr die Unsicherheit der Ansichten, die man der in Aussicht stehenden Lösung der Frage über das Genie gleich entgegenhielt: so behauptet Jolly in etwas sehr bequemer Haltung: ‚Es ist eigentlich überflüssig, die Hypothese vom Irrsinn des Genies zurückzuweisen, da Kraft nicht zugleich Schwäche, Gesundheit nicht Krankheit ist. Überdies sind die zu Gunsten der Hypothese angeführten Fälle nur vereinzelte.‘“ „Weiß denn der Arzt nicht,“ sagt Lombroso, „daß bei Fiebernden, Delierierenden und Epileptischen die Kraft gerade ein Zeichen von Krankheit ist? Der zweite Einwurf ist hinfällig, sobald die Fälle so zahlreich auftreten, daß sie nicht mehr als Ausnahmen gelten können. Es ist ja sicher, daß es Genies gab, bei denen die Verstandeskräfte vollständig im Gleichgewicht blieben, aber sie zeigten dann Mängel im Fühlen, im Gemüt, die von niemand bemerkt oder vielmehr angemerkt worden sind.“

Nun, ich halte es mit Jolly und sage wie dieser: „Es ist eigentlich überflüssig, die Hypothese vom Irrsinn des Genies zurückzuweisen, da Kraft nicht zugleich Schwäche, Gesundheit nicht Krankheit ist.“ Und daß der Mensch seine außerordentlich hohe Geisteskraft nur dem Umstande verdanken sollte, daß er weniger Rippen hat als die Reptilien, weniger Muskeln als die Vierfüßler und keinen Schwanz, halte ich für eine überaus lächerliche Behauptung Lombrosos. Es gibt Tiere mit Schwanz und Tiere ohne Schwanz, aber ich habe nie davon gehört, daß ein Unterschied in den geistigen Fähigkeiten der Tiere nach Maßgabe des Vorhandenseins oder der verschiedenen Länge des Schwanzes zu konstatieren wäre, und ebensowenig dürfte die Anzahl der Rippen und der Muskeln mit den geistigen Fähigkeiten etwas zu tun haben. Lombroso bezieht sich hierbei auf

das Gesetz der Kompensation, der Ausgleichung, das in der Tat an sehr vielen Erscheinungen zu beobachten ist und auf das ich in einer früheren Vorlesung Bezug genommen habe. Wenn ein Mensch sein Augenlicht verliert, so wirft sich die vorhandene Summe von Lebenskraft auf die anderen Sinne, besonders auf das Gehör und das Tastvermögen, und bringt sie zu größerer Vollkommenheit, Feinheit und Schärfe, als da noch das Sehvermögen einen Teil der Aufmerksamkeit, der Lebensenergie, für sich in Anspruch nahm. Es findet also eine gewisse Kompensation, ein Ausgleich statt in der Art, daß für den Verlust des einen Sinnes die anderen Sinne sich um so vollkommener ausgestalten. Dies nur ein Beispiel für die Art, wie die Natur einen Verlust auf der einen Seite durch einen Vorteil auf der anderen auszugleichen sucht. Doch steht offenbar der Ersatz immer in einem natürlichen Verhältnis zu dem Verlust, und wenn man daher einem Tiere den Schwanz abschneidet, so wird es dadurch in keiner Beziehung intelligenter und gleicht nun nicht etwa, wie in seiner Schwanzlosigkeit, so auch in seinen geistigen Fähigkeiten dem Menschen. Der Verlust einiger Rippen, Muskeln und des Schwanzes bietet kein genügendes Äquivalent für die enorme Steigerung der intellektuellen Fähigkeiten des Menschen. Ferner wäre es auch falsch zu sagen, das feinere Tastgefühl und das feinere Gehör beim Blinden sei etwas Krankhaftes, weil die krankhafte Verkümmerung eines Organs, der Verlust des Augenlichts, die Ursache der Verfeinerung der anderen Sinnesorgane ist. Denn an und für sich ist die feinere Ausgestaltung und größere Energie eines Organs, ganz gleich auf welchen Ursachen dies beruht, nicht etwas Krankhaftes, d. h. dem Gesamtorganismus Schädliches und Fremdes, sondern umgekehrt etwas durchaus Gesundes, d. h. dem Leben Dienliches. Je besser und mit je größerer Energie ein Organ funktioniert, um so mehr ist es

fähig, zum Leben und Dasein des ganzen Organismus beizutragen, desto gesünder also ist es. Außerdem wäre es vollständig verkehrt, wie es Lombroso tut, zu schließen, daß jeder außergewöhnlichen Erhöhung der Energie eines Organs die krankhafte Verkümmerung anderer Organe parallel gehen müsse. Beim Hunde z. B. ist das Geruchsvermögen in ganz enormer Weise entwickelt, und der Teil im Gehirn, der die Geruchsempfindungen aufnimmt, ist daher auch viel stärker entwickelt, als der betreffende Teil im Gehirn des Menschen; aber darum ist das Gehör und das Sehvermögen des Hundes in keiner Weise verkümmert oder krankhaft entartet. Ferner, wenn ich so lange Zeit hindurch wie der Blinde die ganze Energie und volle Aufmerksamkeit gerade den Gehörs- und Tastempfindungen zuwende, so werde ich eine annähernde Verfeinerung meiner Organe zustande bringen, ohne daß darum das Sehorgan krankhaft zu degenerieren braucht. Denn nicht das Fehlen des Augenlichts ist die *direkte* Ursache der Verfeinerung der anderen Sinnesorgane des Blinden, sondern die *erhöhte Aufmerksamkeit* und größere Energie, mit der er jetzt alle Empfindungen verfolgt, die ihm durch Gehör und Tastgefühl zukommen, weil sie jetzt eine viel größere Wichtigkeit für ihn gewonnen haben, seitdem er nur auf sie angewiesen ist, sobald er sich in der Außenwelt orientieren will. Wende ich, wie der Blinde, meine ganze Aufmerksamkeit und Energie auf meine Gehörs- und Tastempfindungen, so kann ich es wie dieser zur Virtuosität darin bringen, ohne daß ich durch den Verlust eines anderen Organs dazu gezwungen wäre. *Der Verlust des Augenlichtes ist daher nur die zufällige, mittelbare Ursache*, nicht die notwendige, direkte und unmittelbare für die erhöhte Wirksamkeit der anderen Sinne. *Lombroso meint nun, daß immer, wenn ein Organ sich über das gewöhnliche Maß hinaus entwickelt, ein anderes Organ*

dabei krankhaft verkümmert sein müsse, und indem er dieses Gesetz speziell auf die Hirntätigkeit anwendet, schwingt er sich zu der Behauptung auf, daß nie ein Mensch über das Durchschnittsmaß hinaus geistig begabt sein könne, ohne auf der anderen Seite in seinem Geist und Gemüt irgend eine Einbuße zu erleiden, also irgendwie geistesgestört zu sein. Und wenn er auch zugeben muß, daß es Genies gibt, bei denen die Verstandeskräfte vollständig im Gleichgewicht bleiben, wie er sich ausdrückt, so leidet es doch seine einmal vorgefaßte Meinung nicht, daß er einfach zugesteht, es gebe auch geniale Menschen, die, wie z. B. Goethe, ganz gesund seien. Er nimmt dann an, daß, wenn auch der Verstand gesund sei, doch Mängel im Gemüt, im Fühlen vorhanden seien, die nur, wie er sich ausdrückt, von niemand bemerkt oder vielmehr angemerkt worden seien. Lombrosos Folgerungen sind dabei sehr ergötzlich. Während er zuerst die höhere Intelligenz des Menschen gegenüber den Tieren darauf zurückführt, daß der Mensch in einem Teil seiner Rippen und Muskeln sowie in dem Besitz des Schwanzes verkümmert sei, nimmt er später an, eine Steigerung der Intelligenz könne nur auf Kosten des seelischen Organs, des Gehirns selbst stattfinden. Warum nicht auch hier auf Kosten irgend welcher anderer Teile des Körpers? Warum soll es nicht vollkommen geistesgesunde Genies geben, die dann nach Lombrosos Theorie für die höhere Entwicklung ihres Gehirns mit der Verkümmerung irgend eines anderen Teiles des Körpers, z. B. der großen Zehen, büßen müssen. Lombrosos Theorie ist unsinnig; von Logik ist in dem Denken des italienischen Irrenarztes wenig zu spüren, wie auch Virchow während des Kongresses in Rom einem Vertreter der „Riforma" gegenüber bereits erklärt hat, und Jolly hatte durchaus

recht zu sagen, daß es eigentlich überflüssig sei, auf die Hypothese vom Irrsinn des Genies näher einzugehen. Wenn ich es hier dennoch getan habe, so geschieht es darum, weil das große Ansehen, das Lombroso genießt, und die große Menge des ganz unkritisch gesichteten Materials, das er in seinen Werken als Beleg für seine Hypothese beibringt, viele verführt hat, seine Hypothese vom Irrsinn des Genies für richtig zu halten und alle möglichen Konsequenzen daraus zu ziehen, unter anderen z. B. die, daß Irrsinn ein Zeichen von Genie sei. Schlägt einer heutzutage der Vernunft und Moral und dem gesunden ästhetischen Gefühl ins Gesicht, so gibt es Leute, die sich auf Lombroso stützend ausrufen: „Seht, das ist ein Genie! Er ist verrückt, gewiß, aber diese Verrücktheit ist ja eben ein Beweis dafür, daß er genial ist." Wahrhafte, gesunde Genialität aber wird als närrischer Idealismus verspottet, als philisterhafte Altbackenheit und Verdrehtheit. Nun sind ja in der Tat viele hochgeniale Menschen schließlich geisteskrank geworden — ich erinnere hier nur an Lenau und Robert Schumann —, aber darum hat doch das, was sie in gesunden Tagen geschaffen haben, nichts mit dem Wahnsinn zu tun. Und wenn geniale Menschen infolge ihrer sehr lebhaften Phantasie und hochgesteigerten Einbildungskraft zuweilen Visionen hatten und Dinge sahen, die gar nicht existierten, so brauchten sie darum noch keineswegs geistesgestört zu sein. Einer der geistvollsten Irrenärzte, Heinrich Schüle, sagt mit bezug hierauf: „Es ist in der Tat ein himmelhoher Unterschied, ob ein Goethe seine Vision von jenem Sesenheimer Ritt mit der ihm eigenen Ruhe und Klarheit erzählt, ob ein Jean Paul sein selbsterlebtes Geistesphantasma mit wissenschaftlicher Nüchternheit unter die verschiedenen Stufen der Erinnerungsbilder einreiht, oder ob ein drittes Bewußtsein die ihm aufgestoßene Sinnestäuschung mit den anderen Sinneswahrnehmungen vermengt, fest an die Realität jener, und zwar so fest wie an

die Wahrheit dieser glaubt und bis in die Tiefe seines Gemütslebens dadurch erregt wird."

Lombroso aber macht sich seine Beweisführung sehr leicht. Einerseits rechnet er jede Abweichung vom normalen Verhalten dem betreffenden genialen Menschen ohne weiteres als Geistesstörung zu, und andererseits sieht er in jedem Machwerk irgend eines wirklich Verrückten das Produkt genialer Schöpferkraft. Auf diese Weise ist er natürlich imstande, eine große Menge von Beispielen verrückter Genies anzuführen, nur daß die wirklich genialen Menschen nicht verrückt, und die wirklich verrückten Menschen nicht genial sind. Schüle sagt: „Tatsache ist der oft vorkommende Verfall hochgenialer Menschen in Geisteskrankheit (Tasso, Swift, Lenau, Donizetti, Schumann). Tatsache ist ferner die Abwechslung von Genie und Geisteskrankheit oft in den ganz nächstliegenden Generationen einer Familie (Rousseau, Byron). Sollte aber damit die Identität des Wesens beider bewiesen sein? Sollte die Schöpferkraft eines Goethe und Newton, welche die Anschauungen und Gefühle ganzer Jahrhunderte aussprechen und deren Denken Ziele gaben, im Grunde derselben Art sein, wie die blendenden Leuchtkugeln eines Verrückten? An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. In dem bleibenden Werte der Tat liegt das unterscheidende Merkmal, welche, wenn auch oft einem dunkeln dämonischen Drange entströmend, doch schließlich klar bewußt und mit Hingabe der ganzen seelischen Energie vollzogen, als fruchtbares Saatkorn in der Furche der Zeit sich erweist. Daß dieser große Wurf oft nur unter Anstrengungen gelingt, welche eine schwächer angelegte Organisation untergraben, beweist nichts für die krankhafte Natur der Tat selbst. Stehen doch diesen in der Hingabe an ihre Lebensidee sich aufreibenden Geniemenschen auch jene noch vollendeteren, höheren gegenüber, welche die wunderbare Har-

monie aller geistigen Fähigkeiten darstellen und, weit entfernt, unter der erstaunlichsten Produktionskraft zu leiden, vielmehr sich geistig zu verjüngen scheinen und trotz aller geistigen Leistungen noch Virtuosen des Lebens bleiben, wie Goethe. Lamb hat vollständig recht, wenn er es als eine reine Unmöglichkeit erklärt, sich einen Shakespeare als wahnsinnig vorzustellen."

Wie mangelhaft die Logik bei Lombroso entwickelt ist, ein Beweis, daß ihm die Verstandesklarheit und Verstandesschärfe des Genies vollständig fehlt, zeigt folgende Stelle in seinem Buche „Der geniale Mensch" Seite 21: „Scheu vor Neuerungen. Menschen, die doch eine neue Weltordnung schaffen, sind, wie das Volk insgemein und wie die Kinder, Feinde aller Neuerungen." Der Unsinn liegt darin, daß nach Lombroso das Genie gerade unnormal sein, also von dem „Volk insgemein" abweichen soll. Hier aber vergleicht er die großen Menschen, die „eine neue Weltordnung schaffen", gerade mit den Durchschnittsmenschen, mit dem „Volk insgemein", und findet, daß sie dieselbe Eigenschaft haben, nämlich die „Scheu vor Neuerungen". Da Lombroso sich bemüht, überall Ähnlichkeiten von Epileptischen und Idioten mit Genies zu finden, so müßte man also nach dem Vorhergehenden annehmen, daß nach Lombroso das „Volk insgemein", die große Masse, epileptisch und idiotisch sei; dann gäbe es also überhaupt keine normalen Menschen. Das ist natürlich nicht seine Meinung, das Beispiel zeigt aber, wie gedankenlos er bei der Aufstellung seiner Beweise verfährt.

Er behauptet also von den „Menschen, die doch eine neue Weltordnung schaffen", daß sie „Feinde aller Neuerungen seien". „Sie geben sich erstaunliche Mühe, die Entdeckungen anderer zu verwerfen, sei es, weil ihr Gehirn so voll ist, daß es nichts anderes mehr aufnehmen kann, sei es, weil sie ein spezifisches Feingefühl für ihre eigenen Ideen besitzen, das vor anderer Gedanken zurückschreckt." Man vergegenwärtige sich diesen Nonsens:

ein „Gehirn, so voll . . . daß es nichts anderes mehr aufnehmen kann“, und das bei hochgenialen Menschen. Lombroso stellt sich das Gehirn wie einen Topf vor, der überläuft, wenn man zuviel hineinschüttet. Wirkliche Kenner der Gehirn-Anatomie und -Physiologie habe ich über diese Ansichten Lombrosos nur lachen hören. Eine neue Idee nimmt keinen so großen Platz im Gehirn in Anspruch, wie Lombroso zu vermuten scheint, und gerade geniale Menschen, die eine Fülle von Ideen bereits besitzen, sind am ehesten imstande, neue Ideen rasch zu erfassen, die sich an die bereits vorhandenen, verwandten Ideen mit Leichtigkeit angliedern. Je intelligenter ein Mensch ist, desto rascher faßt er etwas Neues auf; je tiefer dagegen ein Mensch in seinem Denken steht, desto weniger wird er imstande sein, auf einem neuen Gebiete sich schnell zurecht zu finden. Von einem „spezifischen Feingefühl für ihre eigenen Ideen, das vor anderer Gedanken zurückschreckt“, kann ebensowenig bei Genies die Rede sein. Nur die gewöhnlichen, die normalen, die Durchschnittsmenschen haben dieses „spezifische Feingefühl für ihre eigenen Ideen“, nur sie glauben immer allein recht zu haben, und, wenn es ihnen einmal gelungen ist, einen kleinen Gedanken auszuhecken, so glauben sie damit eine weltbewegende Tat vollbracht zu haben. Nur das „Volk insgemein“, der Durchschnittsmensch ist es, der „vor anderer Gedanken zurückschreckt“. Immer war es die dumpfe, stumpfe Menge, die ihr „Kreuzige!“ schrie, so oft eine große Idee ans Licht trat:

> „Die wenigen, die was davon erkannt,
> Die töricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten,
> Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
> Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.“

Der geniale Mensch ist gerade der, der mit größter Hingabe, mit glühendstem Enthusiasmus sich in die großen Ideen anderer hineinversenkt und das Beste aus allem sich anzueignen

strebt. Es gehört eine unglaubliche Verbohrtheit dazu, die Tatsachen so auf den Kopf zu stellen, wie es Lombroso tut. Und was sind seine Beweise? „Napoleon wollte vom Dampfschiff nichts wissen, und Richelieu schickte den ersten Erfinder, Salomon de Caus, nach Bicêtre.“ Zunächst ist festzustellen, daß Caus nur in sehr entfernter Beziehung zur Erfindung des Dampfschiffs steht. Er hat in seinem 1615 erschienenen Buche „Von gewaltsamen Bewegungen“ den Plan zu einem Apparat entworfen, durch den mittelst Wasserdampfes Wasser gehoben werden sollte. Warum ihn Richelieu einsperren ließ, ist nicht ganz klar. Bloße Abneigung gegen Neuerungen wird es wohl nicht gewesen sein. Von Napoleon aber gar anzunehmen, er habe nur darum „vom Dampfschiff nichts wissen“ wollen, weil er ein „Feind aller Neuerungen“ war, und das entweder darum, weil sein Gehirn so voll war, daß es nichts anderes mehr aufnehmen konnte, oder weil er ein „spezifisches Feingefühl für seine eigenen Ideen“ besaß, ist eine unglaubliche Torheit. Auch die genialste Begabung hat natürlich ihre Schranken. Napoleon hat die Tragweite der Erfindung des Dampfschiffes nicht erkannt, sonst hätte ihn wohl nichts davon abgehalten, sich eines so gewaltigen Hilfsmittels in seinem Lebenskampf gegen England zu bedienen. Lombroso geht aber gar so weit zu behaupten, daß sich geniale Menschen „erstaunliche Mühe geben, die Entdeckungen anderer zu verwerfen“. Man denke sich, daß Napoleon, dem jedes Mittel recht war und der mit der furchtbarsten Energie seine Ziele verfolgte, „sich erstaunliche Mühe gab, die Entdeckungen anderer zu verwerfen“, also auch die Entdeckung des Mannes, der mit der Erfindung des Dampfschiffes ihm das beste Mittel an die Hand gab, das Übergewicht zur See zu erlangen. Das heißt in der Tat, einen der gewaltigsten Tatenmenschen, der den schärfsten Blick für die wahre Natur der Dinge besaß und unbeirrt durch irgend welche Vorurteile auf sein Ziel losstürmte, zum Idioten

stempeln oder zu einem Gliede des „Volks insgemein". Die anderen Beweise Lombrosos stehen auf gleicher Stufe. So z. B. dieser: „Baco spottete über Gilbert und Copernicus; er hielt nichts von der Anwendung der Instrumente und sogar der Mathematik in den exakten Wissenschaften." Darauf ist zu erwidern: kein vernünftiger Mensch wird selbst das größte Genie für unfehlbar halten. Auch das Begriffsvermögen und die Willenskraft des größten Genies wird irgendwo seine Grenze haben. Aber nicht diese Beschränktheit, die allgemein menschlicher Natur ist, macht das Wesen des Genies aus, wie Lombroso meint, sondern da, wo die Beschränktheit beginnt, hört eben das Genie auf. Auch ein Christus hat sich nicht für vollkommen gehalten: „Was nennst du mich gut? Keiner ist gut außer allein Gott." Daß aber bei einem Manne wie Bacon das Genie sich überhaupt nur in sehr engen Grenzen hielt, und daß die Beschränktheit des Intellekts wie des Charakters bei weitem überwogen, ist eine Ansicht, zu der man in neuester Zeit mehr und mehr hinneigt. Daß er von der Entdeckung des Copernicus nichts wissen wollte, ist also kein Beweis dafür, daß ein Genie überhaupt „Scheu vor Neuerungen" hat, sondern nur dafür, daß Bacon in diesem Punkte beschränkt war. Bismarck hat einmal gesagt, um einen törichten Gedanken zu widerlegen, müßte man ein ganzes Buch schreiben. Lombroso gründlich widerlegen hieße demnach eine gewaltige Bibliothek schaffen. Für den Einsichtigen aber genügen die Hinweise, die wir hier gegeben. Außerdem verweise ich noch auf das gute Buch von William Hirsch „Genie und Entartung", das viele Irrtümer Lombrosos aufs Gründlichste widerlegt, sowie auch auf die interessanten Studien des französischen Arztes Edouard Toulouse, der in seinem 285 Seiten umfassenden Buche über „Emile Zola" (Paris 1896) die Resultate seiner wissenschaftlich exakten medizinischen Untersuchungen der physischen und psychischen Be-

schaffenheit Zolas als einen Beweis dafür niedergelegt hat, daß Lombrosos Theorie, jeder geniale Mensch sei unbedingt zugleich Epileptiker, jedes wissenschaftlichen Haltes entbehre.

Die aber, die Freude haben an den „blendenden Leuchtkugeln der Verrückten" und sie für Blitze des Genies halten, werden auch ferner an der Hypothese Lombrosos festhalten und Genialität und Verrücktheit in einen Topf werfen: denen ist nicht zu helfen. Richter aber wird die Zeit sein. Denn schließlich sinken ungesunde Produkte, wenn sie auch eine Zeitlang durch Reklame und Mode hoch gehalten werden, doch in Vergessenheit, wahrhaft geniale Werke aber veralten nie. Wie sie der Ausfluß großer Lebensenergie und großer Lebensfülle sind, so wirken sie auch lebenerregend und die geistige Gesundheit fördernd. Darum meint Goethe, man sollte nie einen Tag vorübergehen lassen, ohne etwas Schönes zu lesen, zu sehen oder zu hören. Solange daher Menschen leben, werden sie sich dessen freuen, was aus der Lebensfülle und der höchsten geistigen Gesundheit wahrhaft genialer Menschen seinen Ursprung genommen hat.

XI.

Der bornierte Mensch als Gegensatz zum genialen, und die Antisophie des Egoismus.



In seinen „Philosophischen Briefen" spricht Schiller, nachdem er die Liebe gepriesen, von „gefährlichen Denkern, die mit allem Aufwande des Scharfsinns den Eigennutz ausschmücken und zu einem System veredeln." Er sagt: „Viele unserer denkenden Köpfe haben es sich angelegen sein lassen, diesen himmlischen Trieb, die Liebe, aus der menschlichen Seele hinwegzuspotten, das Gepräge der Gottheit zu verwischen und diese Energie, diesen edeln Enthusiasmus im kalten, tötenden Hauch einer kleinmütigen Indifferenz aufzulösen. Im Knechtsgefühle ihrer eigenen Entwürdigung haben sie sich mit dem gefährlichen Feinde des Wohlwollens, dem Eigennutz abgefunden, ein Phänomen zu erklären, das ihrem begrenzten Herzen zu göttlich war. Aus einem dürftigen Egoismus haben sie ihre trostlose Lehre gesponnen und ihre eigene Beschränkung zum Maßstabe des Schöpfers gemacht, entartete Sklaven, die unter dem Klang ihrer Ketten die Freiheit verschreien."

Mit solchen gefährlichen Denkern haben wir es hier zu tun, mit Denkern also, die an die Stelle der Liebe und Hingebung den Haß und die Selbstsucht setzen wollen, an die Stelle des Schönen und Erhabenen das Häßliche und Gemeine, an die Stelle der Wahrheit die Lüge, an die Stelle des friedlichen Verkehrs und der Gemeinsamkeit der Interessen den „Krieg aller gegen alle", mit einem Wort auf allen Gebieten an die Stelle der Ordnung die wilde Anarchie oder die Tyrannei, die Unordnung und völlige Gesetzlosigkeit.

Ist nun meine Behauptung richtig, daß Genialität in nichts anderem besteht als in einem wahrhaften, außerordentlich gesteigerten Interesse oder in einer aufrichtigen, selbstlosen, hingebenden Liebe zu dem Gegenstand, mit dem sich der geniale Mensch beschäftigt, so muß umgekehrt der direkte Gegensatz zur Genialität, die Borniertheit, in nichts anderem ihren Grund haben als in einer Borniertheit oder Beschränktheit des Interesses an dem Gegenstand, also in einem Mangel an wahrhafter, hingebender Liebe, oder je nach Umständen in einem Mangel an Wahrheit des Empfindens, Denkens oder Handelns.

Die Liebe strebt nach Einheit, nach Vereinigung des Vielen, Verschiedenen, Entgegengesetzten; der Haß umgekehrt trennt das Vereinte, durchschneidet das Band gemeinsamer Interessen und reißt jedes einzelne Glied aus dem Zusammenhange des Ganzen. Die Liebe vereinigt, baut auf, schafft Leben und Existenz, der Haß löst auf, zerstört und führt Tod und Vernichtung herbei.

Wo aber eine Vielheit von Einzelwesen zusammentreten soll zu einer höheren Einheit, wo sie ein lebendiges Ganzes, einen lebensfähigen Organismus bilden soll, da muß jedes Einzelwesen der Idee des Ganzen sich einordnen, da muß es in dem Gefüge des ganzen Organismus seine Stelle einnehmen und dem Gesamtzweck, der höheren Einheit dienen. Jedes Einzelwesen unterliegt also zugleich mit seinem Eintritt in die höhere Einheit dem Gesetz, auf dem diese höhere Einheit allein beruht. Alle Gesetze haben daher nur bezug auf eine größere Gesamtheit, der sich das Einzelwesen nach Maßgabe dieser Gesetze einfügt. Das Streben der Einzelwesen, zusammenzutreten zu einer höheren Einheit, zu einem gemeinsamen Zweck, zu verschmelzen in einem einzigen Leben, dieses Streben nenne ich Liebe. Da sich nun jedes Einzelwesen beim Eintritt in die höhere Einheit, in das höhere Leben dem Gesetz oder der Idee unter-

zuordnen hat, auf der die Existenz dieser höhern Einheit beruht, so muß Liebe auf die Erfüllung des Gesetzes gehen. Denn Liebe ist ja, wie gesagt, nichts anderes als das Streben oder der Wille nach der Existenz der höhern Einheit, des vollkommeneren Lebens. Daher sprach auch die verkörperte Liebe in Jesus Christus die Worte: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen.“

Ist nun Genialität nichts anderes, als ein wahres, außerordentlich erhöhtes Interesse oder Liebe zum Gegenstand; so muß auch natürlich der geniale Mensch die Erfüllung der Gesetze im Auge haben und nicht ihre Auflösung. Der bornierte, interesselose, lieblose Mensch aber wird allen Gesetzen seine Anerkennung versagen, weil ihm nichts an der höhern Einheit und dem höhern Leben liegt, dessen Existenz allein auf der Geltung dieser Gesetze beruht. Der bornierte, interesselose, lieblose Mensch ist daher seiner Natur nach ein gesetzloser, einer der sich außerhalb der Gesetze stellt, ein Anarchist. Der lieblose oder selbstsüchtige Mensch läßt nur das gelten, was unmittelbar auf seine eigene vergängliche Person, auf sein eigenes beschränktes Ich bezug hat; sich einem Gesetz zu unterwerfen, auf dem die Existenz einer höhern Gemeinschaft beruht, hält er für eine Torheit, eben weil ihm jedes Verständnis und jedes wahre Interesse für diese höhere Gemeinschaft fehlt. Wo aber dem Gesetze die Herrschaft versagt wird, da herrscht die Willkür des Einzelnen, die Gesetzlosigkeit, die Unordnung und Anarchie. Selbstsucht, Egoismus und Anarchie gehören daher zusammen.

Die neuerdings Mode gewordenen Antisophen und Dichter, die die Selbstsucht, die Willkür des Einzelnen verherrlichen, preisen daher auch die Anarchie auf allen Gebieten, die Auflehnung gegen alle Gesetze, und die, die den Anarchismus predigen, glorifizieren damit zugleich auch die selbstsüchtige

Beschränktheit oder Borniertheit in der Kunst, in der Wissenschaft und im Leben.

Von den antisophischen Vertretern der selbstsüchtigen Borniertheit ist neuerdings Friedrich Nietzsche sehr bekannt geworden. Da er aber einen Vorgänger in Deutschland hat, der, nur mit ein wenig andern Worten, aber im Grunde viel klarer und präziser als er, die Lehre des Anarchismus oder der auf sich beschränkten oder bornierten Individualität entwickelt hat, so möchte ich mich zunächst zu diesem Vorgänger Nietzsches wenden.

Er hieß Kaspar Schmidt, war Gymnasiallehrer in Berlin und starb auch dort im Jahre 1856. Auf dem Titel seines Buches nennt er sich nicht mit seinem Namen, sondern mit dem Pseudonym Max Stirner. In diesem Werke, betitelt „Der Einzige und sein Eigentum", hat Stirner die nackte Selbstsucht als das allein seligmachende Prinzip verkündet zugleich mit der Auflehnung gegen alle Gesetze und Ideale, die der selbstsüchtigen Willkür des Einzelnen Schranken auferlegen könnten. Vor allem bäumt er sich gegen das sittliche Gebot der Nächstenliebe auf sowie gegen alles das, was damit in Zusammenhang steht, wie die echte Religiosität oder Gottesliebe, die sich auch bei dem Atheisten in einem rechtschaffenen Leben sowie in der Sympathie mit den Leiden und Freuden seiner Mitmenschen ausdrückt.

Für Stirner, und ebenso für jeden anderen Egoisten, gibt es nur die Gottheit, die in seiner eigenen Person verkörpert ist. Jeder Egoist hält sich selbst für Gott „den Einzigen, und sein Eigentum" ist die ganze Welt, soweit sie seiner Willkür unterliegt, soweit er die Macht besitzt, beliebig in ihr schalten und walten zu können. Ist aber der Selbstsüchtige einzig in seiner Art wie Gott, so ist er auch vollkommen wie dieser, d. h. keiner Kritik unterworfen und keinem Gesetz. Jede Willensäußerung des Egoisten, selbst die wahnwitzigste, ist daher an sich

gut, wie die Gottes. Und wie Gott als der Einzige keinem allgemeineren Begriff unterzuordnen und daher mit keinem Gattungsnamen zu belegen ist, so auch der Selbstsüchtige, der sich als einzig in seiner Art fühlt. Stirner drückt dies folgendermaßen aus: „Man sagt von Gott: ‚Namen nennen dich nicht.‘ Das gilt von mir, dem Egoisten. Kein Begriff drückt mich aus, nichts was man als mein Wesen angibt, erschöpft mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von mir, dem Egoisten.“

So wenig aber der Egoist nötig hat, auf einen Gott Rücksicht zu nehmen und ihm zu dienen, da er, der Egoist, ja selber alles in allem, also Gott ist, so wenig hat er es nötig, auf die Leiden und Freuden seiner Mitmenschen zu achten oder überhaupt sich für irgend etwas aufzuopfern, zu begeistern oder irgend einer höheren Einheit, einer Idee zu dienen. Der Egoist vergibt sich ja selbst etwas, wenn er einem anderen dient als sich selber; nur völlig auf sich selbst beschränkt, nur in seiner ganzen Borniertheit bleibt er sich treu und genießt er sich selbst zur Genüge: „Der Selbstgenuß“, sagt Stirner, „wird mir dadurch verleidet, daß ich einem anderen dienen zu müssen meine, daß ich mich ihm verpflichtet wähne, daß ich mich zu Aufopferung, Hingebung, Begeisterung berufen halte. Wohlan, diene ich keiner Idee, keinem höheren Wesen mehr, so findet sich's von selbst, daß ich auch keinem Menschen mehr diene, sondern unter allen Umständen nur mir selber. So aber bin ich nicht bloß der Tat oder dem Sein nach, sondern für mein Bewußtsein der Einzige“, nämlich insofern als ich dann mit vollem Bewußtsein und nicht etwa nur instinktiv auf keinen anderen Rücksicht nehme als nur einzig und allein auf mich selbst.

Ist jeder Egoist an und für sich vollkommen wie Gott und keinem Gesetz und keiner Kritik unterworfen, so haben natürlich

die Worte Sünde und Verbrechen für ihn keine Bedeutung. Was der Selbstsüchtige tut, das ist gut; einen Maßstab für seine Handlungen gibt es nicht mehr: „Hat die Religion den Satz aufgestellt", sagt Stirner, „wir seien allzumal Sünder, so stelle ich ihm den anderen entgegen: Wir sind allzumal vollkommen. Denn wir sind jeden Augenblick alles, was wir sein können, und brauchen niemals mehr zu sein. Da kein Mangel an uns haftet, so hat auch die Sünde keinen Sinn. Zeigt mir noch einen Sünder in der Welt, wenn's keiner mehr einem Höheren recht zu machen braucht."

Gibt es für den Egoisten kein Gesetz, das er nicht brechen könnte, so hat natürlich auch das Wort Verbrechen für ihn keinen Sinn; er kann alles mit der größten Gemütsruhe tun; ja gerade in der Verhöhnung der Gesetze, im Bruch des Gesetzes, im Verbrechen wird er seine Gottähnlichkeit am meisten zu genießen meinen: „Ihr seid nicht so groß wie ein Verbrecher", ruft Stirner den sittlichen, humanen Menschen zu, „denn ihr verbrecht nichts. Ihr wißt nicht, daß ein eigenes Ich nicht ablassen kann, ein Verbrecher zu sein, daß das Verbrechen sein Leben ist."

Da die menschliche Gesellschaft und der Staat nicht bestehen können ohne Gehorsam gegen die Gesetze, ohne Rücksicht, Rechtschaffenheit und Menschlichkeit der Einzelnen, so muß Stirner, da er allem Zwang der Gesetze abhold ist, auch die Existenz der menschlichen Gesellschaft und des Staates bekämpfen: „Ist der Staat", sagt Stirner, „eine Gesellschaft der Menschen, nicht eine Gruppe von Egoisten, von denen jeder nur sich im Auge hat, so kann der Staat ohne Sittlichkeit nicht bestehen und muß auf Sittlichkeit halten. Darum sind wir beide, der Staat und ich, Feinde. Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser ‚menschlichen Gesellschaft' nicht am Herzen, ich opfere ihr nichts, ich benutze sie nur. Um sie aber vollständig benutzen zu können,

verwandle ich sie in mein Eigentum und mein Geschöpf, d. h. ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den Verein von Egoisten", die wie ein Rudel Wölfe nur zusammenhalten, um die Beute zu erjagen.

Wie Stirner die Gesetze der Menschlichkeit für nichts achtet, so erkennt er auch keine Verbindlichkeit der Denkgesetze an. Vernunft und Wahrheit in unserem Sinne gibt es für ihn nicht. Darum sagt Stirner: „Gibt es auch nur eine Wahrheit, welcher der Mensch sein Leben widmen müßte, weil er Mensch ist, so ist er einer Regel, Herrschaft, Gesetz u. s. w. unterworfen, ist Dienstmann. Solche Wahrheit soll z. B. der Mensch, die Menschlichkeit, die Freiheit u. s. w. sein." „So lange du an die Wahrheit glaubst, glaubst du nicht an dich und bist ein Diener, ein religiöser Mensch." „Die Wahrheit", sagt Stirner weiter, „die Wahrheit ist tot, ein Buchstabe, ein Wort, ein Material, das ich verbrauchen kann. Alle Wahrheit für sich ist tot, ein Leichnam. Lebendig ist sie nur in derselben Weise, wie meine Lunge lebendig ist, nämlich in dem Maße meiner eigenen Lebendigkeit. Die Wahrheiten sind Material wie Kraut und Unkraut. Ob Kraut oder Unkraut, darüber liegt die Entscheidung in mir." „Wahrheiten sind", nach Stirner, „nur Phrasen, Redensarten, Worte. In Zusammenhang oder in Reih und Glied gebracht, bilden sie die Logik, die Wissenschaft, die Philosophie." Stirner ist Antisoph, Gegner der Wahrheit.

Wenden wir uns zu seinem Nachfolger. Friedrich Nietzsche war Professor für alte Sprachen an der Universität Basel. Ein schweres Augen- und Kopfleiden nötigte ihn, sein Lehramt niederzulegen. Im Jahre 1889 wurde er geisteskrank und starb 1900 Er hat sich nicht wie Stirner mit einer Hauptschrift begnügt, sondern hat in einer ganzen Reihe von Werken die Auflehnung gegen alle Gesetze, den konsequentesten Anarchismus bezw. Tyrannismus gepredigt, so in seiner Schrift „Also sprach Zarathustra",

in „Jenseits von Gut und Böse“, in seiner Streitschrift „Zur Genealogie der Moral“ und anderen. Wie Stirner leugnet auch Nietzsche jede Verpflichtung des Menschen, Rücksicht auf seinen Nächsten zu nehmen. Ja er ist sogar überzeugt, daß Liebe, Rücksicht und Güte nichts anderes als Schwäche bedeuten. Die jüdisch-christliche Moral, um Nietzsches Ausdruck zu gebrauchen, die „jüdisch-christliche Moral“ mit ihrem Gebot der Nächstenliebe nennt er daher eine „Sklavenmoral.“ Ein „Herr“, ein „Aristokrat“ in seinem Sinne ist nur der, der sich wie Stirners Egoist über alle Schranken hinwegsetzt, kein Gebot und kein Gesetz achtet und nur seiner Willkür folgt. Für diese selbstsüchtige Willkür hat Nietzsche die schönen Namen „Instinkt der Freiheit“ und „Wille zur Macht“ erfunden. Die Freiheit, die Nietzsche meint, ist die Freiheit zu tun, was einem beliebt, ohne irgend welche Rücksicht auf andere Menschen dabei zu nehmen, also die Freiheit der kompletten Selbstsucht, die schließlich selbst durch die Furcht vor Strafe nicht von dem Bruch der Gesetze, von dem Verbrechen zurückgehalten werden kann.

Wie Stirner, so verehrt auch Nietzsche in dem Verbrecher den von jeder Rücksicht auf Gesetz, Recht und Nächstenliebe freien Menschen, den Egoisten par excellence. In „Jenseits von Gut und Böse“ sagt Nietzsche: „Die Advokaten eines Verbrechers sind selten Artisten genug, um das schöne Schreckliche der Tat zu Gunsten ihres Täters zu wenden“; ferner: „Der Verbrecher ist häufig genug seiner Tat nicht gewachsen, er verkleinert und verleumdet sie.“

Man denke sich danach folgende Verteidigungsrede: „Meine Herren Geschworenen! Mein Klient ist geständig, einen Mord begangen zu haben; ich bitte Sie jedoch zu berücksichtigen, wie schauerlich schön sein Verbrechen ist. Aus reiner Lust am Morden hat er ein Kind an eine entlegene Stelle gelockt und hat es

langsam unter ausgesuchten Qualen getötet. Nicht der unschuldig entsetzte Kinderblick, nicht die verzweifelt zusammengekrampften Händchen, nicht der kleine schmerzzuckende, bebende Körper, nicht das angstvoll flehende Stimmchen, nicht die entsetzlichen Jammerlaute des mit der qualvollen Vernichtung ringenden elenden kleinen Geschöpfes vermochten das Herz des Mannes zu rühren. Welch eine Härte und Festigkeit des Wesens spricht sich darin aus! Wer wird so leicht imstande sein, ihm das nachzumachen? Wer wird sich nicht selbst lieber töten, als ein armes kleines Geschöpf so furchtbar leiden lassen? Meine Herren Geschworenen, ich bitte Sie, die Seelenstärke dieses Mannes, ‚das schöne Schreckliche seiner Tat' zu bewundern, und bitte Sie ferner zu bedenken, was dieser Mann, wenn er etwa auf einem Throne geboren wäre, zu vollbringen vermocht hätte."

So ungefähr könnte ein „Advokat, der Artist genug ist", wie Nietzsche sich ausdrückt, „das schöne Schreckliche der Tat zu Gunsten des Täters wenden."

Daß ich hierbei nicht übertrieben, sondern wirklich im Sinne Nietzsches den Verteidiger des grausamen Mörders habe sprechen lassen, zeigt die Behauptung unseres Autors, daß der Grund- und Urinstinkt des Menschen der Trieb zur Grausamkeit sei. Nietzsche sagt: „Es widersteht, wie mir scheint, der Delikatesse, noch mehr der Tartüfferie zahmer Haustiere, will sagen moderner Menschen, es sich in aller Kraft vorstellig zu machen, bis zu welchem Grade die Grausamkeit die große Festfreude der älteren Menschheit ausmacht, ja als Ingredienz fast jeder ihrer Freuden zugemischt ist. Wie naiv andererseits, wie unschuldig ihr Bedürfnis nach Grausamkeit auftritt, wie grundsätzlich gerade die uninteressierte Bosheit von ihr als normale Eigenschaft des Menschen angesetzt wird." „Jedenfalls ist es noch nicht zu lange her, daß man sich fürstliche Hochzeiten und Volksfeste größten

Stils ohne Hinrichtungen, Folterungen oder etwa ein Autodafé nicht zu denken wußte, insgleichen keinen vornehmen Haushalt ohne Wesen, an denen man unbedenklich seine Bosheit und grausame Neckerei auslassen konnte. Leiden sehn tut wohl, leiden machen noch wohler."

So verherrlicht Nietzsche die sittliche Borniertheit und stellt sie als die eigentliche Herrenmoral, ich sage Verbrecher- oder Zuchthausmoral, der Moral des Christentums oder der sittlichen Auffassung der rechtschaffenen und humanen Menschen gegenüber, eine Auffassung, die er unter dem Namen der „jüdisch-christlichen Sklavenmoral" verächtlich zu machen sucht.

Nach der sittlichen Borniertheit aber ist es die intellektuelle Beschränktheit, die Borniertheit des Denkens, für die Nietzsche ebenso wie Stirner in die Schranken tritt. Vernunft, Wahrheit und Wissenschaft werden vom Throne gestoßen, und zur Herrschaft im Reiche der Gedanken sollen nach Nietzsche ebenso wie nach Stirner die blöde Willkür, die selbstgewählte Beschränktheit, die Unvernunft, die Lüge und die Dummheit gelangen. Bisher sagte man, die Wahrheit ist göttlichen Ursprungs. „Wie aber", ruft Nietzsche aus, „wenn es sich anders damit verhält, wenn grade dies, daß die Wahrheit göttlichen Ursprungs sei, immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge?" Das ist der wahre, unverfälschte Ausdruck der Antisophie.

Daß Nietzsche in der Tat Vernunft und Wahrheit verwirft, um die selbstsüchtige Willkür, die Borniertheit auf jedem Gebiet verherrlichen zu können, beweisen seine Worte: „Wenn der Entschluß einmal gefaßt ist, das Ohr auch für den besten Gegengrund zu schließen", — also auf keine Vernunft und keine Wahrheit zu hören, — „so ist das ein Zeichen des starken Charakters, also ein gelegentlicher Wille zur Dummheit."

Die Dummheit des Selbstsüchtigen, der nicht sehen und nicht hören will, was klar vor ihm liegt, weil es seinen selbstsüchtigen Interessen zuwiderläuft, gehört also nach Nietzsche zu den Eigenschaften seines Ideals vom Übermenschen. Da auf Vernunft und Wahrheit die Wissenschaft beruht, so muß auch diese fallen. Weg mit ihr, ruft der anarchistische Denker, denn sie stellt sich meinem persönlichen Belieben in den Weg, sie zeigt mir meine Kleinheit im unendlichen Weltall, meine Abhängigkeit von den ewigen Gesetzen des Daseins. Ich aber, als Egoist, als einzig in meiner Art, will nicht klein sein und abhängig, ich will mich als Gott fühlen. Daher will ich nicht wissen, daß die ganze große Erde nur ein Stäubchen ist im unendlichen Weltenraume. Für mich, den Egoisten, soll die Erde feststehen im Mittelpunkt der Welt, und ich wiederum will der Mittelpunkt dieser Erde sein! Fort mit der modernen Astronomie, die nach dem Ausspruche Kants meine Wichtigkeit vernichtet: „Ist nicht gerade die Selbstverkleinerung des Menschen, sein Wille zur Selbstverkleinerung seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritt?“ „Alle Wissenschaft“, sagt Nietzsche, „ist heute darauf aus, dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden, als ob dieselbe nichts als ein bizarrer Eigendünkel gewesen sei.“ Wie Stirner alle Sittlichkeit und alle Wahrheit leugnet, so findet auch Nietzsche in dem Wahlspruch des orientalischen Meuchelmörderordens, der Assassinen, den höchsten Ausdruck dessen, was er unter Geistesfreiheit versteht. Dieser Wahlspruch des Meuchelmörderordens lautet: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“

Wie im Handeln und Denken, so wird von Nietzsche die selbstsüchtige Willkür oder Borniertheit auch im Empfinden zum allein geltenden Prinzip erhoben. Kant hat das Schöne definiert als „das, was allgemein und ohne“ — selbstsüchtiges, persönliches — „Interesse gefällt.“ Nietzsche erklärt im Gegensatz dazu: Schön ist für mich nur das, was ich für schön halten

will, was meinen Sinnen schmeichelt oder irgendwie meiner Selbstsucht, meiner Genußsucht oder Eitelkeit fröhnt. Etwas, das an sich schön wäre, gibt es nicht nach ihm. Er lacht über die, die der naiven Meinung sind, der Künstler bewundere an seinem Modell nur die ideale Form. „Schön ist das", sagt Nietzsche einem Ausspruche Stendhals folgend, „schön ist das, was mir ein Glück" — einen Genuß — „verspricht." Dieser Genuß aber kann für mich, wenn ich Künstler bin, z. B. auch darin bestehen, daß ich mich mit Bewußtsein frech über alle ästhetischen Regeln hinwegsetze, um durch das Unästhetische, Häßliche und Gemeine genau so mit Behagen das Schönheitsgefühl zu verletzen, wie ich als Egoist mit Behagen mich an den körperlichen und geistigen Qualen anderer weide. „Kunst", sagt ein Kritiker, der sich für die Bilder Munchs erwärmen konnte, „Kunst kommt her von können. Es kommt nur darauf an zu zeigen, daß man etwas kann, daß man die Macht hat, etwas zu leisten. Ob dieses Können angenehm oder unangenehm wirkt, ist Nebensache." Damit ist die persönliche Willkür, die Anarchie, die Verletzung aller Gesetze der Schönheit auch in die Kunst eingeführt, und leider ist dieses Prinzip, das aller Kunst direkt ins Gesicht schlägt, diese ästhetische Borniertheit heutzutage derartig Mode geworden, daß selbst echte, große, bedeutende Künstler, von ihr beherrscht, die tollsten Dinge zuwege bringen.

Der Grund- und Urinstinkt des Menschen ist eben nach Nietzsches Meinung der „Instinkt der Freiheit", das ist der Trieb zur Erlangung der unbedingten Freiheit zu tun, was einem beliebt, also der grenzenlosesten Willkür. Er nennt es auch den „Willen zur Macht", das ist jenes Machtgefühl des Henkers über sein Opfer, das Dostojewskij in einer Stelle seiner „Memoiren aus dem toten Hause" so trefflich veranschaulicht, jene schrankenlose, tierische Selbstsucht, die sich völlig nur in der grausamen, ausgesucht qualvollen Vernichtung eines anderen

Lebewesens genug tun kann. Je deutlicher sich der Henker die Qualen, die furchtbare Angst und Pein seines Opfers vergegenwärtigt, desto wohliger empfindet er infolge des Gegensatzes sein eigenes Leben. Kann sich dieser grauenhafte Trieb, der „Wille zur Macht", nicht nach außen hin entladen und wird er gewaltsam zurückgedrängt, so schlägt er, meint Nietzsche, nach innen; der Mensch sucht dann diesen unwiderstehlichen Trieb zur Grausamkeit zu befriedigen, indem er sich selbst grausam behandelt, sich innerlich quält, und das sei das schlechte Gewissen. Er muß nun einmal seine Grausamkeit betätigen, das gehört zum wahren Leben nach der Meinung antiker und moderner Antisophen; denn erst indem er, nämlich der Mensch mit bestialischen Trieben, einen anderen in den Staub tritt, fühlt er seine Macht, und dieses Machtgefühl erhöht zugleich das Gefühl seines eigenen Lebens. Wird der Mensch nun durch äußeren Zwang verhindert, einen Nebenmenschen niederzutreten, so kann er seinen „Willen zur Macht" nicht anders betätigen, als indem er sich selber quält und erniedrigt. Während er sonst auf den Genossen mit Verachtung herabblickte, verachtet er sich nun selbst, hält sich für verworfen, für schuldbeladen, für böse, er hat mit einem Wort ein schlechtes Gewissen. Dieses ist nach Nietzsche nur das Produkt eines äußeren Zwanges und daher etwas Widernatürliches und Krankhaftes. Er meint, es sei damals entstanden, als ein Teil der Menschen gewaltsam unterjocht und in eine staatliche Organisation gepreßt wurde, innerhalb derer es ihnen nicht mehr möglich war, ihrer tierischen Grausamkeit nach außen freien Lauf zu lassen.

Nietzsche sagt in seiner Streitschrift: „Zur Genealogie der Moral", Seite 76 ff.:

„Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen mußte, die er überhaupt erlebt hat, —

jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand. Nicht anders als es den Wassertieren ergangen sein muß, als sie gezwungen wurden, entweder Landtiere zu werden oder zu Grunde zu gehen, so ging es diesen der Wildnis, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepaßten Halbtieren, — mit einemmale waren alle ihre Instinkte entwertet und ‚ausgehängt‘ — . . . und dabei hatten jene alten Instinkte nicht mit einemmale aufgehört, ihre Forderungen zu stellen! Nur war es schwer und selten möglich, ihnen zu Willen zu sein: in der Hauptsache mußten sie sich neue und gleichsam unterirdische Befriedigungen suchen. Alle Instinkte, welche sich nicht nach außen entladen, wenden sich nach innen. — Dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn, wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maße auseinander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach außen gehemmt worden ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte — die Strafen gehören vor allem zu diesen Bollwerken — brachten zu Wege, daß alle jene Instinkte des wilden, freien, schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung — alles das, gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des ‚schlechten Gewissens‘. Der Mensch, der sich aus Mangel an äußeren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriß, verfolgte, an-

nagte, aufstörte, mißhandelte, dieses an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stoßende Tier, das man ‚zähmen‘ will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte, der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildnis schaffen mußte — dieser Narr, dieser sehnsüchtige und verzweifelte Gefangene wurde der Erfinder des schlechten Gewissens. Mit ihm aber war die größte und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der tierischen Vergangenheit, eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseinsbedingungen, einer Kriegserklärung gegen die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Fruchtbarkeit beruhte.“

Nietzsches Ableitung des „schlechten Gewissens“ von einem nach innen zurückgedrängten Triebe zur Grausamkeit, zur Zerstörung gibt den besten Beweis dafür, daß seine fixe Idee von der „Umwertung aller Werte“, von der notwendigen Verwerfung aller selbstlosen Regungen des Menschenherzens, aller gesellschaftlichen, altruistischen Triebe sich gebildet hat auf der Grundlage krankhafter Seelenstörung. Wo nämlich krankhafte, unsittliche, verbrecherische Triebe vorhanden sind, da schafft ihre Nichtbefriedigung Schmerz und Qual; diese Nichtbefriedigung aber kann einen zwiefachen Grund haben, einen äußeren und einen inneren, je nachdem ein von außen herrührender Zwang oder der Widerstand der in der eigenen Seele noch vorhandenen besseren, sittlichen Triebe die Verwirklichung des verbrecherischen Wunsches, der bestialischen Zerstörungslust verhindert. Jede Nichtbefriedigung eines bohrenden, drängenden Triebes, jedes Versagen eines heißen Wunsches erscheint nun dem betreffenden

Individuum zugleich als eine Grausamkeit dessen, der sich der Befriedigung des Triebes, der Verwirklichung des Wunsches entgegenstellt, und zwar als eine um so größere Grausamkeit, je stärker der Trieb, je heißer, mächtiger der Wunsch ist, je mehr er die ganze Seele erfüllt und mit der ganzen Existenz des Individuums verknüpft ist. Dem moralisch schwachsinnigen Menschen, — d. h. dem, dessen moralische Instinkte im Verhältnis zu seinen unmoralischen Trieben so schwach entwickelt sind, daß sie entweder im Kampf der Gefühle überhaupt unterliegen oder wenigstens die Aufrechterhaltung des moralischen Charakters sehr erschweren und zur Qual machen, — dem moralisch schwachsinnigen Menschen erscheint daher sowohl der äußere Zwang, der seiner krankhaften Willkür Grenzen setzt, als auch der innere Widerstand der ererbten und anerzogenen sittlichen Triebe und sozialen Instinkte gegen die Befriedigung der bestialischen Zerstörungslust als eine Grausamkeit; das eine Mal also als eine Grausamkeit der um ihn befindlichen Menschen, „der Gesellschaft", deren entgegenstehende Interessen und sittliches Fühlen ein äußeres Hemmnis seiner Willkürinstinkte, seines „Willens zur Macht" bilden, das andere Mal als eine Grausamkeit gegen sich selbst, als eine Selbstqual, Selbsterniedrigung, Selbstzerfleischung, als „Askese". Dem äußeren Zwang „der Gesellschaft" entzieht sich der moralisch Schwachsinnige dadurch, daß er die Menschen flieht, und da dieser Zwang ihm zugleich als eine Grausamkeit der Gesellschaft erscheint, so wird er die Menschen hassen.

Der innere Zwang dagegen, der Widerstand der angeborenen und anerzogenen sittlichen Triebe gegen die Befriedigung der unmoralischen Willkürinstinkte, „des Willens zur Macht", führt einerseits den Wunsch nach schneller, gewaltsamer Befreiung von dieser Selbstqual mit sich, nach einer Erlösung von dieser furchtbar schmerzhaften inneren Zerrissenheit durch Selbstmord;

— („Der Gedanke an den Selbstmord ist ein starkes Trostmittel: mit ihm kommt man gut über manche böse Nacht hinweg.“ „Jenseits von Gut und Böse“, Seite 97.) — andererseits legt der innere Zwang den Wunsch nahe nach einer Schlichtung dieses inneren Kampfes durch Unterdrückung der angeborenen und anerzogenen sittlichen Triebe, die der Befriedigung der inhumanen Instinkte im Wege stehen und gerade nur soweit noch das Übergewicht besitzen, daß mit Mühe, mit Qual der sittliche Habitus aufrecht erhalten wird. Zu diesem Zwecke sucht der Kranke mit all dem Scharfsinn, der bei dieser Art von Seelenstörung, dem moralischen Schwachsinn, in der Regel erhalten geblieben ist, vor sich selber die einen Triebe, die unsittlichen, verbrecherischen, inhumanen zu rechtfertigen und als das natürliche Recht des Individuums gegenüber der Gesellschaft hinzustellen, die anderen, die entgegenstehenden, Widerstand leistenden sittlichen Triebe dagegen als auf feiger Schwäche oder bloßer Einbildung beruhende verächtlich zu machen. Diese Art, die Verkehrtheit des sittlichen Fühlens durch Verstandesgründe zu rechtfertigen, ist eine allen Irrenärzten bekannte Erscheinung. Heinrich Schüle sagt in seinem „Handbuch der Geisteskrankheiten“, 2. Auflage, Seite 74: „Im allgemeinen versteht man unter dieser räsonnierenden Form die häufig vorkommende relative Integrität des Vorstellungsablaufes, der Urteils- und Schlußbildung bei einem gestörten Gefühls- oder Triebleben. Dieses Zeugma kann entweder einfach nebeneinander vorkommen, es kann aber auch in einem Nacheinander sich abspielen, so zwar, daß der Vorstellungsmechanismus von der herrschenden affektiven und emotiven Störung in einer Weise beeinflußt ist, welche die logische Funktion aufruft, nur um durch sie a posteriori in psychische Motive einzukleiden, d. h. rechtfertigend auszulegen, was die organischen Motive zuvor und selbständig aus sich vollbracht hatten. Es ist dies die eigentliche I l l u s i o n der s i t t l i c h e n K r i t i k, w e l c h e b e s t o c h e n

ist von einem organischen Motiv; psychologisch ausgedrückt: die Induktion der logischen Tätigkeit durch den überwiegenden Innervationsstrom einer krankhaften (organischen) Prämisse. Der Verstand ist zum advocatus diaboli krankhafter Stimmungen und Triebe geworden. Die klinische Ausdrucksweise, in welcher sich dieser modus ratiocinandi vollzieht, richtet sich nach der individuellen Gesamtleistungskraft. In geistigen Schwächezuständen nimmt sie die Form der plumpen Ausrede an, der brutalen oder einfältigen Rechtfertigung, die nach jedem Motiv, und sei es auch das albernste, zugreift; in rüstigen Erregungszuständen dagegen tritt dieselbe als spitzfindiger Scharfsinn auf, welcher durch keine Einrede in Verlegenheit kommt, alles zu kombinieren weiß, zu- und abzieht" — interpretieren nennt das Nietzsche — „je nach Bedarf, bis es in das wohlgefügte Ganze und in das zuvor aufgezwungene Ziel paßt. Es ist der ‚Wahnsinn mit Methode', die geistreiche Borniertheit".

Wir wissen, wie auch Nietzsche in bewundernswürdiger Weise „alles zu kombinieren weiß" und einen „spitzfindigen Scharfsinn" sondergleichen in Bewegung setzt, um die krankhaften, unsittlichen, inhumanen Triebe als die allein gesunden, guten, edlen, vornehmen, aristokratischen zu rechtfertigen.

Heinrich Schüle sagt in seinem „Handbuch der Geisteskrankheiten", 2. Auflage, Seite 75 weiter:

„Nur auf der Grundlage angeborener oder aber erworbener schwerer Psychopathieen entwickelt sich diese eigenartige Verquickung des" — intellektuell — „gesunden mit dem" — moralisch — „kranken Seelenleben, wodurch dieses Letztere in seinen abnormen Stimmungen zur ersten Prämisse der formalen Vorstellungsprozesse, und unbewußt das organische Motiv zum Proton Pseudos einer starr in dessen Richtschnur angelegten Logik erhoben wird. Zeigt sich in der ruhelosen

Spitzfindigkeit, in der überschärften Dialektik und in dem Drang des Disputierens deutlich genug der treibende organische Reiz, welcher auf das Vorstellungsgebiet übergegriffen hat, so tritt in der Unzugängigkeit für fremde Logik die große geistige Schwäche trotz alles Scharfsinns, in der gegenseitigen Verträglichkeit von gesunden und kranken Vorstellungs- und Gesichtskreisen die innere Entzweiung, das Doppelleben, hervor, welches immer eine im Kern erkrankte psychische Persönlichkeit bezeichnet. . . . Psychologisch betrachtet liegt das charakterisierende Krankheitszeichen dieser in die täuschendste Maske der geistigen Gesundheit eingekleideten Anomalie erstens in dem Zwang, womit sie allem Augenschein zuwider und aller logischen Bekämpfung unzugängig ihr Rechtfertigungsgeschäft in der starr vorgezeichneten Direktive vollzieht, und zweitens in der Umkehr des psychischen Mechanismus, welcher in dieser nachhufenden Dialektik das verhängnisvollste Hüsteron Proteron der Elementarvorgänge des ‚Handelns' erleidet."

Das paßt ausgezeichnet auf Nietzsches Schriften, die er nach dem Ausbruch seines Kopfleidens verfaßt hat.

Je größer die geistige Begabung des moralisch Schwachsinnigen ist, desto spitzfindiger werden seine Gründe sein, desto besser wird er „alles zu kombinieren wissen", um die unsittlichen, bestialischen Triebe zu rechtfertigen, desto mehr „Methode" wird in seinem Wahnsinn sein. In dieser Hinsicht dürfte Friedrich Nietzsche in der Tat Großartiges geleistet haben. Seine „geistreiche Borniertheit" ist geradezu phänomenal und übertrifft die aller seiner Anhänger.

Diesem innern qualvollen Zwiespalt des Herzens, diesem Kampf der menschlichen, gesellschaftlichen Instinkte mit den bestialischen Zerstörungstrieben sucht also der seelengestörte Antisoph, wenn er nicht den gewaltsamen Ausweg durch Selbstmord wählt, dadurch zu entgehen, daß er die angeborenen und anerzogenen

sittlichen, gesellschaftlichen Triebe zu entkräften, zu entwerten und vor sich selber verächtlich zu machen sucht, als ob diese Triebe nur auf feiger Schwäche oder bloßer Einbildung beruhten. Der Widerstand der gesellschaftlichen Triebe in seinem Herzen gegen die Verwirklichung des heißen Wunsches, seiner bestialischen Willkür die Zügel schießen zu lassen, erscheint dem moralisch Schwachsinnigen als eine Grausamkeit gegen sich selber. Diese Selbstqual, diese Grausamkeit gegen sich selber würde aufhören mit dem Augenblick, in welchem dem selbstsüchtigen, unsittlichen Triebe kein innerer Widerstand durch die selbstlosen, gesellschaftlichen Triebe entgegengesetzt würde, in welchem sich also die Bestialität ungehindert nach außen entladen könnte in der Grausamkeit, in der Vernichtung irgend eines anderen Lebewesens oder in irgend welcher anderen Zerstörung, Brandstiftung, Schändung, Beraubung, Folterung 2c. (Vergleiche „Zur Genealogie der Moral", Seite 21: „sie" — nämlich die „Guten" im Sinne Nietzsches — „treten in die Unschuld des Raubtiergewissens zurück, als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei.")

Nietzsche meint nun, die innere Selbstqual (des moralisch Schwachsinnigen) sei eine gegen sich selbst gerichtete Grausamkeit, und diese sei wiederum nichts anderes, als die, in der Natur des Menschen ursprünglich begründete, den Urtrieb oder Urinstinkt des Menschen ausmachende Grausamkeit, der nur der natürliche Weg nach außen versperrt sei, und die daher, da sie an sich als der Urinstinkt und Urtrieb des Menschen unaufhebbar und unausrottbar sei und irgendwie ihre Wirksamkeit äußern müsse, nach innen zurückschlage.

Der Fehler in diesem Kalkül, die „Borniertheit" des Schwachsinnigen liegt darin, daß Nietzsche sein auf Seelenstörung

beruhendes inneres Erlebnis verallgemeinert und als den normalen Zustand des Menschen hinstellt. Denn eine innere Qual infolge der Nichtbefriedigung bestimmter Triebe, also hier speziell inhumaner Triebe, kann nur dann eintreten, wenn diese Triebe in der Seele vorhanden, richtiger: aus ihrem latenten Zustande freigemacht und zu voller Stärke entwickelt worden sind. Eine Anlage zu selbstsüchtigen, inhumanen Trieben ist ja in jedem Menschenherzen vorhanden; aber je größer die geistige Gesundheit des Menschen, sein seelisches Gleichgewicht und die Harmonie aller psychischen Funktionen ist, desto weniger Bedeutung haben die auflösenden, zerstörenden, selbstsüchtigen Triebe, desto mehr sind sie gleichsam nur als Rudimente, als verkümmerte, schwache Reste vorhanden, und die Energie, die sie noch besitzen, ist so gering, ihr Streben nach Verwirklichung ist so schwach, daß ihre Nichtbefriedigung entweder keine oder eine ganz minimale Unlust erregt. In der Seele des geistig ganz gesunden Menschen besitzen die aufbauenden, sozialen, selbstlosen Triebe die größte Energie, und ihre Nichtbefriedigung hat daher auch den größten Schmerz zur Folge; das ist das „schlechte Gewissen", wie es immer verstanden wird. Nietzsche aber nennt schlechtes Gewissen den Schmerz, welcher aus der Nichtbefriedigung eines auflösenden, selbstsüchtigen, zerstörenden Triebes entsteht infolge des Widerstandes der sozialen Triebe. Also, sagt Nietzsche, ist das schlechte Gewissen ein Beweis dafür, daß der Mensch sich selber Schmerzen zufügt, gegen sich selber grausam verfährt, wenn er nicht gegen andere grausam sein kann, also ist das schlechte Gewissen nichts anderes als die nach innen zurückgeschlagene Grausamkeit, der nach innen zurückgetretene „Instinkt der Freiheit" oder „Wille zur Macht". Unser Antisoph übersieht aber, daß, wenn der geistig gesunde Mensch nach außen hin keine Grausamkeit entladet, diese darum doch nicht nach innen zurückschlägt, weil hier ein auflösender, zerstörender, krankhafter

Trieb in solcher Stärke gar nicht vorhanden ist und daher auch eine Nichtbefriedigung dieses Triebes keinen Schmerz verursachen kann, einen Schmerz, den Nietzsche auf eine gegen sich selbst verübte Grausamkeit zurückführt, im Falle das Hemmnis der Entladung bestialischer Instinkte im eigenen Herzen liegt. Der seelisch gesunde Mensch wird im Gegenteil, wenn er in der augenblicklichen Erregung, in der Wut, im Zorn, in der Leidenschaft sich zu irgend einer schlechten Handlung hinreißen läßt, von dem größten geistigen Schmerze gepeinigt sein, sobald diese augenblickliche Erregung nachläßt, weil der starke, auf dem Grunde seiner Seele ruhende sittliche Wille verletzt, weil sein aufbauender, gesellschaftlicher Trieb eine Hemmung und Störung erfahren hat. Bei dem geistig gesunden Menschen hat also eine Entladung der Grausamkeit, der zerstörenden Instinkte nach außen nicht ein Aufhören innerer Qual, wie beim moralisch Schwachsinnigen, sondern gerade umgekehrt einen starken geistigen Schmerz zur Folge. Das Unsinnige, Bornierte von Nietzsches „geistreicher" Erklärung des schlechten Gewissens tritt hier klar zu Tage; denn wäre der Trieb zur Grausamkeit, zur Zerstörung der Urtrieb und Urinstinkt des Menschen, und schlüge dieser Trieb, wie Nietzsche meint, immer entweder den Weg nach außen oder nach innen ein, so wäre es eben nicht einzusehen, wie dieser Urtrieb zur Grausamkeit, der „Instinkt der Freiheit" oder „Wille zur Macht", beim seelisch gesunden Menschen zugleich nach außen und nach innen schlagen, wie also eine sich nach außen kehrende Grausamkeit sich zugleich innerlich gegen den Menschen selbst wenden könnte.

Hier kommt nun aber die folie raisonnante wieder in glänzender Weise zur Geltung, „jener spitzfindige Scharfsinn" des moralisch Schwachsinnigen, „welcher durch keine Einrede in Verlegenheit kommt". Nietzsche behauptet nämlich, alle Selbstlosigkeit (also auch die, die nicht Schmerzen, sondern reinste Lust

und höchstes Glück gebiert) sei auch zugleich eine Selbstverleugnung, Selbstdemütigung, Selbsterniedrigung, Selbsttyrannisierung, Selbstmarterung, also doch eine Grausamkeit, die nach innen zurückgeschlagen sei, da sie sich nach außen hin als Selbstsucht in der Demütigung, Tyrannisierung oder Marterung anderer nicht hätte Luft machen können.

Darauf ist zu erwidern: Wenn ein Mensch eine selbstlose Handlung begeht, sich also gerecht oder rücksichts- oder liebevoll gegen seinen Nächsten benimmt und dies gern und freudig tut, so beruht diese sittliche Handlung auf einem natürlichen Trieb, auf einem gesellschaftlichen Instinkt, der, wenn er befriedigt wird und sein Ziel erreicht, ebenso Lust, Glück, Erleichterung durch Aufhebung der Spannung zur Folge hat, wie irgend ein anderer Trieb, also etwa der zu morden oder zu schänden oder zu foltern. (Man vergleiche Ch. Darwins „Abstammung des Menschen", Teil I., Kapitel 4: „Der Mensch ein soziales Tier." — „Die beständigeren sozialen Instinkte überwinden die weniger beständigen.") Es kommt eben darauf an, worauf die Seele des Menschen gerichtet ist: ist sie auf Gutes gerichtet, so wird die Erreichung des Guten, und ist sie auf Schlechtes gerichtet, so wird ihr die Erreichung des Schlechten Lust und das Nichterreichen des Zieles Schmerz bereiten. Der gute, d. i. der mit starken sozialen, aufbauenden Trieben ausgestattete Mensch ist daher nicht, wie Nietzsche meint, ein Schwächling oder ein „Sklave", und der böse, d. i. der mit starken auflösenden, selbstsüchtigen Instinkten ausgestattete Mensch, ist daher nicht der eigentlich vornehme, wahrhaft starke Mensch, der „Herr", sondern umgekehrt. Das Quantum Energie kann nämlich beim guten ebenso groß sein als beim bösen Menschen; es ist nur bei beiden auf die sozialen und selbstsüchtigen Triebe verschieden verteilt. Bei dem einen Menschen kann das ganze Quantum Energie in den sozialen Trieben, bei dem anderen in den selbstsüchtigen Trieben

enthalten sein. In jenem Falle entsteht ein Mensch allerersten Ranges, in diesem eine Bestie, ein Monstrum. Auch Darwin sagt: „Ein Mensch, welcher keine Spur derartiger sozialer Instinkte besäße, würde ein unnatürliches Monstrum sein.“

Der eine Mensch kann also stark im Guten, der andere stark im Bösen sein. Der Unterschied ist nur der, daß im Laufe der Entwicklung der mit sozialen Trieben ausgestattete Mensch sich erhalten, der bestialische aber zu Grunde gehen wird; denn „die sozialen Instinkte sind kräftiger als andere.“ (Man vergleiche Darwin „Die Abstammung des Menschen“, Teil I., Kapitel 4.) Je kräftiger aber der Instinkt ist, desto mehr Glück führt seine Befriedigung mit sich. Je größer daher die geistige Gesundheit eines Menschen, die Harmonie seiner Seele ist, je mehr seine ganze Energie in den sozialen, selbstlosen Instinkten enthalten ist, desto glücklicher wird er auch sein, desto voller wird er sein Leben genießen, desto weniger wird er Ursache haben, die Menschen zu fliehen und zu hassen, desto weniger Ursache auch, sich selbst zu fliehen und zu hassen. Wahrhaft grausam gegen sich ist nur der, der auch gegen andere grausam ist. Man findet daher bei allen moralisch Kranken neben der Zerstörungslust, die sich nach außen kehrt, auch den Trieb, sich selbst zu zerstören, den Trieb zum Selbstmord. Man vergleiche Nietzsche „Jenseits von Gut und Böse“, Seite 97: „Der Gedanke an den Selbstmord ist ein starkes Trostmittel: mit ihm kommt man gut über manche böse Nacht hinweg“. Während der Gedanke an Selbstmord bei dem wahrhaft genialen Menschen nur gelegentlich auftritt und bald überwunden wird, wird er beim Schwachsinnigen wirklich ausgeführt oder beherrscht ihn dauernd.

Sehen wir jetzt, welche Folgerungen Nietzsche, immer geleitet von seinem instinktiven Widerwillen gegen die Gesellschaft, gegen alle selbstlose Hingabe des Herzens, aus seiner Idee von der Entstehung des schlechten Gewissens zieht.

Recht, Gesetz und Ordnung im Staate, überhaupt der Staat selbst ist nach Nietzsche etwas gewaltsam Aufgezwungenes, nicht naturgemäß Entstandenes. Er sagt daher „Zur Genealogie der Moral", Seite 66: „An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, an sich kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts ‚Unrechtes' sein, insofern das Leben essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter. Man muß sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehen: daß, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur Ausnahmezustände sein dürfen, als teilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist."

Wie Nietzsche sich den „Staat" entstanden denkt, schildert er „Zur Genealogie der Moral", Seite 79 ff.:

„Ich gebrauche das Wort ‚Staat': es versteht sich von selbst, wer damit gemeint ist — irgend ein Rudel blonder Raubtiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisiert und mit der Kraft zu organisieren, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt. Dergestalt beginnt ja der ‚Staat' auf Erden: ich denke, jene Schwärmerei ist abgetan, welche ihn mit einem ‚Vertrage' beginnen ließ. Wer befehlen kann, wer von Natur ‚Herr' ist, wer gewalttätig in Werk und Gebärde auftritt — was hat der mit Verträgen zu schaffen! Mit solchen Wesen rechnet man nicht, sie kommen wie das Schicksal, ohne Grund, Vernunft, Rücksicht, Vorwand, sie sind da, wie der Blitz da ist, zu furchtbar, zu plötzlich, zu überzeugend, zu ‚anders', um selbst auch nur gehaßt zu werden. Ihr Werk ist ein instinktives Formen-schaffen, Formen-aufdrücken,

es sind die unfreiwilligsten, unbewußtesten Künstler, die es gibt: — in Kürze steht etwas Neues da, wo sie erscheinen, ein Herrschafts-Gebilde, das lebt, in dem Teile und Funktionen abgegrenzt und bezüglich gemacht sind, in dem Nichts überhaupt Platz findet, dem nicht erst ein ‚Sinn‘ in Hinsicht auf das Ganze eingelegt ist. Sie wissen nicht, was Schuld, was Verantwortlichkeit, was Rücksicht ist, diese geborenen Organisatoren; in ihnen waltet jener furchtbare Künstler-Egoismus, der wie Erz blickt und sich im ‚Werke‘, wie die Mutter in ihrem Kinde, in alle Ewigkeit voraus gerechtfertigt weiß. Sie sind es nicht, bei denen das ‚schlechte Gewissen‘ gewachsen ist, das versteht sich von vornherein, — aber es würde nicht ohne sie gewachsen sein, dieses häßliche Gewächs, es würde fehlen, wenn nicht unter dem Druck ihrer Hammerschläge, ihrer Künstler-Gewaltsamkeit ein ungeheures Quantum Freiheit aus der Welt, mindestens aus der Sichtbarkeit geschafft und gleichsam latent gemacht worden wäre. Dieser gewaltsam latent gemachte Instinkt der Freiheit — wir begriffen es schon — dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, ins Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit: das, nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen."

Doch um ihre gewaltsamen Eroberungen durchzuführen, müssen die Eroberer unter sich einig sein; sie müssen zusammenhalten und „kriegerisch organisiert" sein. Diese kriegerische Organisation führt aber natürlich einen Zwang mit sich: die „Herren", die Eroberer, können sich nicht gegenseitig zerfleischen, ohne insgesamt unterzugehen, sie müssen daher aufeinander Rücksicht nehmen, gegeneinander „gut" sein, sie dürfen ihre wilde Grausamkeit nicht gegeneinander kehren; ebenso müssien sie inner halb ihres eigenen Gebietes die Unterworfenen, die hnen nützlich-sind als Sklaven und Lasttiere, bis zu einem gewissen Grade

schonen, um nicht einen Verlust an Genüssen und Bequemlichkeiten zu erleiden, sie müssen also auch diesen gegenüber ihre wilde, grausame Begier bezähmen und bis zu einem gewissen Grade gut sein. Dafür entschädigen sie sich in der Fremde. Man vergleiche „Zur Genealogie der Moral", Seite 21: „sie sind nach außen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, daß die Dichter für lange nun wieder etwas zu singen und zu rühmen haben. Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende, blonde Bestie nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Tier muß wieder heraus, muß wieder in die Wildnis zurück."

Darin, daß die Eroberer, wenn auch nach außen hin Bestien, doch aufeinander und bis zu einem gewissen Grade auch auf die Unterworfenen innerhalb der staatlichen Organisation Rücksicht nahmen und sich gegenseitig, sowie ihre Sklaven, nicht ohne weiteres zerfleischten, lag offenbar, wenn man die Konsequenzen von Nietzsches schwachsinniger Idee zieht, schon ein Abfall von ihrer vornehmen Bestiennatur, die in ihrer reinsten, „idealen" Ausgestaltung überhaupt sich keinem Zwang zu unterwerfen vermag,

noch eine Grenze für ihre maßlosen Freiheits=, soll heißen Willkür=Instinkte kennt. Nach Nietzsche sind ja „Rechtszustände immer nur Ausnahmezustände." Dieser Abfall von der wahren und idealen Bestiennatur mußte sich rächen, und das geschah folgendermaßen: Die Unterworfenen, die Sklaven, die ihre natürliche, wilde Grausamkeit nicht mehr nach außen kehren konnten, denen jede Aussicht benommen war, sich auch einmal als freie Bestien zu fühlen und in „Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung" zu schwelgen wie ihre Herren, machten aus ihrer Not eine Tugend, wie Nietzsche meint. Um nicht über den Verlust ihrer Freiheit ganz verzweifeln zu müssen und um sich zugleich an ihren Unterdrückern in „geistiger" Weise zu rächen, redeten sie sich ein, was sie verloren hätten, sei nicht die wahre, sondern die falsche Freiheit, und suchten dieser Lüge auch bei ihren Unterdrückern, den „Herren", Eingang zu verschaffen. Die wahre Freiheit, behaupteten die „Sklaven", sei die innere Freiheit von allen wilden Leidenschaften und bestialischen Instinkten. Was sie also früher für „gut" und erstrebenswert hielten, nämlich die Freiheit, schrankenlos ihren mörderischen Trieben zu folgen, das erklärten sie jetzt für „schlecht" oder, wie sie es nach Nietzsches Meinung jetzt ausdrückten, für „böse". Was sie aber früher für schlecht gehalten hatten, nämlich jede Beschränkung ihrer tierisch wilden Triebe, das erklärten sie jetzt, durch die Not gezwungen, für löblich, erstrebenswert, „gut". Sie logen sich damit, meint Nietzsche, über ihr Elend hinweg, verschafften ihrem Triebe zur Grausamkeit Befriedigung, indem sie sich selber quälten, und übten zugleich eine „geistige Rache" an ihren Unterdrückern aus, indem sie deren Tun und Treiben verächtlich zu machen suchten. Was früher auch ihr Ideal gewesen war, eine schrankenlose Willkür und gräßliche Macht zu tun, was ihnen beliebte, wurde, da seine Verwirklichung von den Sklaven als unmöglich erkannt wurde, verworfen und an seine Stelle ein anderes, geradezu

entgegengesetztes, wie Nietzsche meint, erlogenes und unnatürliches Ideal gesetzt, nämlich das Ideal der selbstlosen Liebe, der selbstlosen Hingabe des Herzens an eine Handlung (das Gute), oder an einen Gedanken (das Wahre), oder an einen Eindruck (das Schöne); Nietzsche nennt es „das asketische Ideal", weil allem „Guten, Wahren, Schönen" eine selbstlose Hingabe des Herzens zu Grunde liegt, also „Askese", „Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung". Der seiner wilden Freiheit beraubte Mensch, der nicht mehr andere niedertreten, vernichten, quälen, opfern konnte, der quälte, verleugnete, opferte sich nun selbst. Der bestialische Trieb zur Grausamkeit, dem nach außen hin der Weg versperrt war, trat nach innen, wandte sich gegen den Menschen selbst; er trat sich nun selbst in den Staub, er verkleinerte sich, wurde selbstlos. So entstanden nach Nietzsche die asketischen Ideale der christlichen und buddhistischen Religion. Man vergleiche „Zur Genealogie der Moral", Seite 27:

„Wenn die Unterdrückten, Niedergetretenen, Vergewaltigten aus der rachsüchtigen List der Ohnmacht heraus sich zureden: ‚Laßt uns anders sein als die Bösen, nämlich gut! Und gut ist jeder, der nicht vergewaltigt, der niemanden verletzt, der nicht angreift, der nicht vergilt, der die Rache Gott übergibt, der sich wie wir im Verborgenen hält, der allem Bösen aus dem Wege geht und wenig überhaupt vom Leben verlangt, gleich uns, den Geduldigen, Demütigen, Gerechten' — so heißt das, kalt und ohne Voreingenommenheit angehört, eigentlich nichts weiter, als: ‚Wir Schwachen sind nun einmal schwach; es ist gut, wenn wir nichts tun, wozu wir nicht stark genug sind' — aber dieser herbe Tatbestand, diese Klugheit niedrigsten Ranges, welche selbst Insekten haben, (die sich wohl tot stellen, um nicht ‚zu viel' zu tun, bei großer Gefahr), hat sich dank jener Falschmünzerei und Selbstverlogenheit der Ohnmacht in den Prunk der entsagenden stillen abwartenden Tugend gekleidet, gleich als

ob die Schwäche des Schwachen selbst — das heißt doch sein Wesen, sein Wirken, seine ganze einzige unvermeidliche, unablösbare Wirklichkeit — eine freiwillige Leistung, etwas Gewolltes, Gewähltes, eine Tat, ein Verdienst sei."

Doch die Verderbnis, der Abfall von den natürlichen Tierinstinkten und Bestienidealen pflanzte sich von den Sklaven, den Unterworfenen, auf die „Herren", die herrschende Rasse, fort. Auch diese waren ja, wenn auch nicht in dem Maße wie die Sklaven, von ihren wahren Idealen abgefallen, denn auch sie fügten sich einem gewissen Zwange, indem sie gegeneinander und dann auch in gewissem Maße gegen ihre Sklaven schonend, rücksichtsvoll verfuhren, gar nicht wie wilde Bestien, sondern wie gezähmte Tiere. So konnte es leicht kommen, daß auch bei ihnen, vorbereitet wie sie waren, die lügenhaften Ideale der Sklaven Eingang fanden, so daß sie nun nach Nietzsche in ganz verkehrter Weise für gut hielten, was eigentlich schlecht war, und umgekehrt. Die Folge davon war, daß sie immer mehr degenerierten, das heißt immer menschlicher, humaner, rücksichts- und liebevoller, immer selbstloser wurden und ganz das Raubtier, „die blonde Bestie", in sich vernachlässigten. Auf diese Weise hatten die zuerst Unterworfenen und Geknechteten sich nicht nur selbst über ihr Elend hinweggelogen und ihrem Trieb zur Grausamkeit in ihrer Selbstqual Befriedigung verschafft, sondern sie hatten sich zugleich an ihren Unterdrückern gerächt, indem sie ihre Krankheit, das böse Gewissen, auf diese übertrugen und damit zugleich den lügenhaften Idealen Eingang verschafften, durch die eine Umkehr des nach Nietzsche natürlichen und gesunden Verhältnisses herbeigeführt wurde, so daß schließlich die Sklaven auf geistigem Gebiete die Herrschaft erlangten. Es siegte die „Sklavenmoral" (Humanitätsmoral) über die „Herrenmoral" (Verbrecher- oder Bestienmoral). Dasjenige Volk aber, das nach Nietzsche es am besten verstanden

hat, die Ideale umzulügen, aus gut böse und aus schlecht gut zu machen, das sind die Juden. Man vergleiche „Zur Genealogie der Moral", Seite 12:

„Alles, was auf Erden gegen ‚die Vornehmen', ‚die Gewaltigen', ‚die Herren', ‚die Machthaber' getan worden ist, ist nicht der Rede wert im Vergleich mit dem, was die Juden gegen sie getan haben: die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwertung von deren Werten, also durch einen Akt der geistigsten Rache Genugtuung zu schaffen wußte. So allein war es eben einem priesterlichen Volke gemäß, dem Volke der zurückgetretenen priesterlichen Rachsucht. Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut" = selbstsüchtig = rücksichtslos = verbrecherisch = bestienhaft „= vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehr gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich ‚die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit, — dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!' . . . Man weiß, wer die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung gemacht hat . . . Ich erinnere in Betreff der ungeheuren und über alle Maßen verhängnisvollen Initiative, welche die Juden mit dieser grundsätzlichsten aller Kriegserklärungen gegeben haben, an den Satz, auf den ich bei einer anderen Gelegenheit gekommen bin (‚Jenseits von Gut und Böse', Seite 118) — daß nämlich mit den Juden der Sklavenaufstand in der Moral be-

ginnt: jener Aufstand, welcher eine zweitausendjährige Geschichte hinter sich hat und der uns heute nur deshalb aus den Augen gerückt ist, weil er — siegreich gewesen ist . . ."

Ihre vollkommenste Ausgestaltung aber hat die jüdische Sklavenmoral, die Moral der Schwachen, Armen und Elenden, in der Person des Juden Jesus von Nazareth gefunden, in ihm hat sich zugleich die geistige Rache der Sklaven verkörpert. Siehe „Zur Genealogie der Moral", Seite 14:

„Dieser Jesus von Nazareth, als das leibhafte Evangelium der Liebe, dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende ‚Erlöser' — war er nicht gerade die Verführung" (zur Menschlichkeit und zum Abfall von der Bestialität) „in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen Werten und Neuerungen des Ideals? Hat Israel nicht gerade auf dem Umwege dieses ‚Erlösers', dieses scheinbaren Widersachers und Auflösers Israels, das letzte Ziel seiner sublimen Rachsucht erreicht? Gehört es nicht in die geheime, schwarze Kunst einer wahrhaft großen Politik der Rache, einer weitsichtigen, unterirdischen, langsam-greifenden und vorausrechnenden Rache, daß Israel selber das eigentliche Werkzeug seiner Rache vor aller Welt wie etwas Todfeindliches verleugnen und ans Kreuz schlagen mußte, damit ‚alle Welt', nämlich alle Gegner Israels, unbedenklich gerade an diesem Köder anbeißen konnten?"

Hier tritt die „Spitzfindigkeit", die „geistreiche Borniertheit" des moralisch Schwachsinnigen so deutlich zutage, daß jeder einigermaßen Verständige die Sache mit Händen greifen kann.

So ist es denn also nach Nietzsche gekommen, daß in der Welt die Moral der Sklaven zum Siege gelangte, daß die erlogenen asketischen Ideale der Kultur ihre Richtung wiesen und die „blonden Bestien" immer zahmer, immer selbstloser wurden. Die vornehmen Bestienideale aber — wir können sie auch Ver-

brecherideale nennen — schwanden dahin in unverdiente Verachtung. Statt daß nach Nietzsche Gott als Bestie geboren wurde, wurde er als Mensch geboren: „Jenseits von Gut und Böse", Seite 90:

„Heute möchte sich ein Erkennender" (im Sinne Nietzsches) „leicht als Tierwerdung Gottes fühlen."

„Zur Genealogie der Moral", Seite 15:

— „Aber was reden Sie noch von vornehmeren Idealen! Fügen wir uns in die Tatsachen: das Volk hat gesiegt — oder ‚die Sklaven', oder ‚der Pöbel', oder ‚die Herde', oder wie Sie es zu nennen belieben — wenn dies durch die Juden geschehen ist, wohlan! so hatte nie ein Volk eine welthistorischere Mission! ‚Die Herren' sind abgetan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt. Man mag diesen Sieg zugleich als eine Blutvergiftung nehmen (er hat die Rassen durcheinander gemengt) — ich widerspreche nicht; unzweifelhaft ist aber diese Intoxikation gelungen. Die ‚Erlösung' des Menschengeschlechtes (nämlich von ‚den Herren') ist auf dem besten Wege; alles verjüdelt oder verchristlicht oder verpöbelt sich zusehends (was liegt an Worten!). Der Gang dieser Vergiftung, durch den ganzen Leib der Menschheit hindurch, scheint unaufhaltsam."

Diese Juden, die die Humanität in der Welt zur Herrschaft gebracht haben, die so wenig von dem herrlich Bestialischen in sich tragen, wie unsympathisch erscheinen sie dem moralisch schwachsinnigen Nietzsche; und diese Juden mit ihrer verkörperten Menschenliebe, dem Jesus von Nazareth, dieses unterdrückte Sklavenvolk mußte mit seiner Moral über das herrliche Räuber- und Verbrechervolk der Römer siegen! Welch ein Schmerz für den Antisophen, den würdigen Nachfolger Anaxarchs aus Abdera:

„Zur Genealogie der Moral", Seite 34 f.: „Rom empfand im Juden etwas wie die Widernatur selbst, gleichsam sein antipodisches Monstrum; in Rom galt der Jude ‚des Hasses gegen

das ganze Menschengeschlecht überführt' . . . Die Römer waren ja die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind . . . Die Juden umgekehrt waren jenes priesterliche Volk des ressentiment par excellence, dem eine volkstümlich-moralische Genialität sonder Gleichen innewohnte . . . Wer von ihnen einstweilen gesiegt hat, Rom oder Judäa? Aber es ist ja gar kein Zweifel; man erwäge doch, vor wem man sich heute in Rom selber als vor dem Inbegriff aller höchsten Werte beugt — und nicht nur in Rom, sondern fast auf der halben Erde, überall wo nur der Mensch zahm geworden ist oder zahm werden will, — vor drei Juden, wie man weiß, und einer Jüdin (vor Jesus von Nazareth, dem Fischer Petrus, dem Teppichwirker Paulus und der Mutter des anfangs genannten Jesus, genannt Maria). Dies ist sehr merkwürdig: Rom ist ohne allen Zweifel unterlegen."

Scheint aber auch vorläufig der „Sklavenaufstand in der Moral" gesiegt zu haben, so hofft doch Nietzsche auf einen neuen Umschwung der Dinge, auf einen Wider-Heiland, einen Antichrist, auf ein „drittes Reich", wie es Ibsen in „Kaiser und Galiläer" nennt, in dem der ursprüngliche Zustand der grenzenlosen Willkür und tierisch wilden Freiheit wieder hergestellt wird. Dann wird es kein böses Gewissen mehr geben, dann wird der moralisch Schwachsinnige nicht mehr mit Schmerz den Widerstand der noch vorhandenen besseren, sittlichen Triebe empfinden, dann wird der Mensch nicht mehr sich selbst quälen, verachten und erniedrigen, sondern nur andere zu quälen, zu verachten und niederzutreten wird die größte Lust und Wonne, zugleich das Edelste, Vornehmste und Beste sein. (Ibsen von seinem Sohn in einem merkwürdigen Gespräch mit Georg Brandes: „Bekommen sollte er sie nicht," — die Knute —, „geben sollte er sie.") Dann wird man sich nicht mehr ein Gewissen daraus machen,

einen Nebenmenschen unter die Füße zu treten, wie einen Wurm, nein, umgekehrt, man wird sich ein Gewissen daraus machen, wenn man rücksichtsvoll, sanft, milde und barmherzig gegen seinen Nächsten verfährt. Das Gewissen selbst muß umgemodelt werden, darum sagt Nietzsche „Zur Genealogie der Moral", Seite 92:

„Der Mensch hat allzulange seine natürlichen Hänge mit ›bösem Blick‹ betrachtet, so daß sie sich in ihm schließlich mit dem ‚schlechten Gewissen' verschwistert haben. Ein umgekehrter Versuch wäre an sich möglich — aber wer ist stark genug dazu? — nämlich die unnatürlichen Hänge, alle jene Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, Tierwidrigen, kurz die bisherigen" — asketischen — „Ideale, die allesamt lebensfeindliche Ideale, Weltverleumder-Ideale sind, mit dem schlechten Gewissen zu verschwistern. —"

Freilich, unsere Zeit scheint noch nicht ganz reif für diese Herrlichkeit zu sein. Nietzsche sagt ebendaselbst Seite 92:

„Es bedürfte zu jenem Ziele einer anderen Art Geister, als gerade in diesem Zeitalter wahrscheinlich sind: Geister durch Kriege und Siege gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfnis geworden ist; es bedürfte dazu der Gewöhnung an scharfe hohe Luft, an winterliche Wanderungen, an Eis und Gebirge in jedem Sinne, es bedürfte dazu einer Art sublimer Bosheit selbst, eines letzten selbstgewissesten Mutwillens der Erkenntnis, welcher zur großen Gesundheit gehört, es bedürfte, kurz und schlimm genug, eben dieser großen Gesundheit", (der sublimen Bosheit!) . . . „Ist dieser gerade heute auch nur möglich? . . . Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist, muß er uns doch kommen, der erlösende Mensch der großen Liebe" (zur Bestialität)

„und Verachtung“ (der selbstlosen Hingabe des Herzens) . . . „Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen“ (humanen) „Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen mußte, vom großen Ekel“ (am bestienhaft Gemeinen), „vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen“ (zum Bösen) „wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muß einst kommen . . .“

In der zuletzt angeführten Stelle spricht Nietzsche vom „großen Ekel“, vom „Willen zum Nichts“, vom „Nihilismus“, der aus dem bisherigen jüdisch-christlichen Ideal der selbstlosen Liebe erwachsen ist. Hier spielt nun eine interessante Idee hinein, die uns auf eine Abart des modernen Realismus oder Naturalismus in der Literatur, auf den unsozialen, inhumanen Realismus Henrik Ibsens überführt. (Dieser inhumane Realismus Ibsens ist sorgfältig zu scheiden von dem wissenschaftlichen Realismus Zolas und Dostojewskijs, wie von dem humanen Realismus Tolstois.) Nietzsche meint nämlich Folgendes: Als die Sklaven, die ihre Freiheit verloren hatten, sich einredeten, die äußere Freiheit zu tun, was ihnen beliebt, sei nichts wert, vielmehr sei die innere Freiheit von allen tierisch wilden Begierden die echte, wahre Freiheit, da belogen sie sich selbst, denn diese innere Freiheit ist eine bloße I d e e und keine Wirklichkeit, keine R e a l i t ä t. Nur dann ist der Mensch wirklich frei, wenn er diese Freiheit nach a u ß e n hin betätigen kann, wenn es keine Schranken und keine Grenzen für seine Willkür gibt, wenn er wirklich er selbst ist und nur in eigener Person lebt und genießt. (Man denke an den Spott, der in Ibsens „Hedda Gabler“ über die selbstlose, aufopfernde Tätigkeit der Tante Juliane ausgegossen wird); der höchste Genuß des eigenen Lebens, die aller-

realste Bestätigung des eigenen Selbst tritt aber dann ein, wenn der Mensch völlige Macht über ein Wesen gleicher Art gewinnt, so daß er es zertreten, vernichten, grausam quälen, stückweise, zollweise sterben lassen kann. (Angedeutet ist dies in dem Verhalten Hedda Gablers zu Frau Elvsted und zu Ejlert Lövborg.) Je mehr es sich der Mensch zum Bewußtsein bringt, wie der andere leidet und leidend stirbt, desto wollüstiger empfindet er infolge des Gegensatzes sein eigenes Leben. Realismus, Lebenswahrheit nach den Vertretern des inhumanen Realismus ist also identisch mit höchster Bosheit, mit der niederträchtigsten Selbstsucht; wie Nietzsche sich ausdrückt: „es bedürfte dazu" (zur „großen Gesundheit", zur „Lebenswahrheit") „einer Art sublimer Bosheit." Je lebenswahrer, desto selbstsüchtiger, grausamer, inhumaner, oder, wie Nietzsche meint, desto vornehmer, aristokratischer. Der Gegensatz zur Selbstsucht, die selbstlose Liebe dagegen ist nach dieser Auffassung eine Negation des Lebens, bedeutet nach Nietzsche einen Ekel am Leben, einen Willen zum Nichts, einen Nihilismus. Denn der, der selbstlos liebt, lebt ja nicht wirklich in sich, in eigener Person; er verachtet vielmehr sein eigenes Leben, indem er sich nur darüber freut, daß ein anderer lebt und genießt. Wer einen anderen von Herzen lieb hat, der verleugnet seine eigene Existenz. Je mehr er ihn liebt, desto eher wird er bereit sein, auf sein eigenes Leben zu Gunsten des geliebten Wesens zu verzichten. Das ist nach der Ansicht Nietzsches wie nach der des inhumanen Realismus Ibsens eine „Lüge" und keine „Lebenswahrheit". Der Mensch verkleinert sich, der den anderen für groß erachtet, es sei denn, daß er in ihm die Bestie verehrt. Wer den anderen liebt, hat also Ekel an seinem eigenen Leben, das ist der „Wille zum Nichts", zur eigenen Vernichtung, „zum Nihilismus".

Es scheint nun zwar, als ob Nietzsche auch eine Rücksicht auf den Nächsten, nämlich auf den Gleichgestellten, kennt. Sein

Ideal einer Gesellschaft scheint eine Aristokratie zu sein, deren Mitglieder zwar nach außen hin sich wie Bestien benehmen, gegenseitig sich jedoch achten; aber es scheint auch nur so, denn diese Bande von Verbrechern und Räubern hält nur zusammen, so lange die Not es erheischt. So lange sind sie „streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten.“ Doch sobald der Druck von außen her nachläßt, sobald von außen her keine Gefahr mehr droht, wenden sich die Bestien gegeneinander. „Herden“ werden nur von den Schwachen, den guten Menschen gebildet, die Starken, „die Herren“, die Verbrecher halten nur zusammen unter dem eisernen Zwange der Notwendigkeit. Vergleiche „Zur Genealogie der Moral“, Seite 149:

„Die Starken streben ebenso naturnotwendig aus einander, als die Schwachen zu einander; wenn erstere sich verbinden, so geschieht es nur in der Aussicht auf eine aggressive Gesamt-Aktion und Gesamt-Befriedigung ihres Willens zur Macht, mit vielem Widerstande des Einzel-Gewissens; letztere dagegen ordnen sich zusammen, mit Lust gerade an dieser Zusammenordnung, — ihr Instinkt ist dabei ebenso befriedigt, wie der Instinkt der geborenen ‚Herren‘ (das heißt der solitären Raubtier-Spezies Mensch) im Grunde durch Organisation gereizt und beunruhigt wird. Unter jeder Oligarchie liegt — die ganze Geschichte lehrt es — immer das tyrannische Gelüst versteckt; jede Oligarchie zittert beständig von der Spannung her, welche jeder Einzelne in ihr nötig hat, Herr über dies Gelüst zu bleiben.“

Wenn Nietzsche eine herrschende Kaste preist, eine Aristokratie, die das Volk unter ihre Füße tritt, so faßt er diese aristokratische Organisation auch nicht als ein dauerndes Gebilde — Rechtszustände sind ja für ihn immer nur Ausnahmezustände

—, sondern nur als einen Übergangszustand zu jenem Krieg Aller gegen Alle, in dem jeder Einzelne, auf sich selbst gestellt, seiner Willkür die Zügel schießen läßt und den „Willen zur Macht" zur vollen Stärke in sich entwickelt, das heißt den ausgesuchtesten, niederträchtigsten, krassesten Egoismus. Die einsam schweifende Bestie wie der bestialische Verbrecher, der keine Rücksicht und keine Schranken seiner Willkür kennt, sind und bleiben die Ideale Nietzsches. Wenn die Gesellschaft sich auflöst, wenn alles zu einer einzigen Zerstörung, zu einer einzigen Orgie wird, jauchzt der moralisch schwachsinnige Nietzsche auf; er preist mit hohen Worten jenes herrliche Schauspiel, da die Gesellschaft der Menschen zu Grunde geht und alles aufprasselt, wie ein riesiges Feuerwerk. Welche Wollust der Zerstörung! Man vergleiche „Jenseits von Gut und Böse", Seite 236 ff.:

„Endlich aber entsteht einmal eine Glückslage, die ungeheure Spannung läßt nach; es gibt vielleicht keine Feinde mehr unter den Nachbarn, und die Mittel zum Leben, selbst zum Genusse des Lebens sind überreichlich da. Mit Einem Schlage reißt das Band und der Zwang der alten Zucht: sie fühlt sich nicht mehr als notwendig, als Dasein-bedingend, — wollte sie fortbestehen, so könnte sie es nur als eine Form des Luxus, als archaisierender Geschmack. Die Variation, sei es als Abartung (ins Höhere, Feinere, Seltenere), sei es als Entartung und Monstrosität, ist plötzlich in der größten Fülle und Pracht auf dem Schauplatz, der Einzelne wagt einzeln zu sein und sich abzuheben." (Ibsens „drittes Reich". Das „erste Reich" ist der antike Staat, das „zweite Reich" ist das Reich Gottes auf Erden durch Christus begründet, das „dritte Reich" ist das Reich des „Individuums", des schrankenlosen Egoismus. Vergleiche „Kaiser und Galiläer.") „An diesen Wendepunkten der Geschichte zeigt sich neben einander und oft in einander verwickelt und verstrickt ein herrliches vielfaches urwaldhaftes Heraufwachsen

und Emporstreben, eine Art tropisches Tempo im Wetteifer des Wachstums und ein ungeheures Zugrundegehen und Sich-zu-Grunde-Richten, Dank den wild gegeneinander gewendeten, gleichsam explodierenden Egoismen, welche ‚um Sonne und Licht' mit einander ringen und keine Grenze, keine Zügelung, keine Schonung mehr aus der bisherigen Moral zu entnehmen wissen. Diese Moral selbst war es, welche die Kraft ins Ungeheure aufgehäuft, die den Bogen auf so bedrohliche Weise gespannt hat: — jetzt ist, jetzt wird sie ‚überlebt'. Der gefährliche und unheimliche Punkt ist erreicht, wo das größere, vielfachere, umfänglichere Leben über die alte Moral hinweg lebt; das ‚Individuum' steht da, genötigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung. Lauter neue Wozu's, lauter neue Womit's, keine gemeinsamen Formeln mehr, Mißverständnis und Mißachtung mit einander im Bunde, der Verfall, Verderb und die höchsten Begierden schauerlich verknotet, das Genie der Rasse aus allen Füllhörnern des Guten und Schlimmen überquellend, ein verhängnisvolles Zugleich von Frühling und Herbst, voll neuer Reize und Schleier, die der jungen, noch unausgeschöpften, noch unermüdeten Verderbnis zu eigen sind. Wieder ist die Gefahr da, die Mutter der Moral, die große Gefahr, diesmal ins Individuum verlegt, in den Nächsten und Freund, auf die Gasse, ins eigene Kind, ins eigene Herz, in alles Eigenste und Geheimste von Wunsch und Wille: was werden jetzt die Moral-Philosophen zu predigen haben, die um diese Zeit heraufkommen? Sie entdecken, diese scharfen Beobachter und Eckensteher, daß es schnell zum Ende geht, daß alles um sie verdirbt und verderben macht, daß nichts bis übermorgen steht, eine Art Mensch ausgenommen, die unheilbar Mittelmäßigen. Die Mittelmäßigen allein haben Aussicht, sich

fortzusetzen, sich fortzupflanzen, — sie sind die Menschen der Zukunft, die einzig Überlebenden; ‚seid wie sie! werdet mittelmäßig!‘ heißt nunmehr die alleinige Moral, die noch Sinn hat, die noch Ohren findet. — Aber sie ist schwer zu predigen, die Moral der Mittelmäßigkeit! — sie darf es ja niemals eingestehen, was sie ist und was sie will! sie muß von Maß und Würde und Pflicht und Nächstenliebe reden, — sie wird Not haben, die Ironie zu verbergen!“

Ist dies auch Narrheit, so ist doch Methode darin, kann man von Nietzsches Ausführungen mit Recht sagen, während Polonius mit seinem Ausspruch über Hamlets Reden nur seine eigene Beschränktheit zu Markte trägt; denn bei Hamlet ist die Form seiner Reden eine närrische, verworrene, der Inhalt aber enthält einen tiefen Sinn; bei Nietzsche ist umgekehrt die Form seiner Ausführungen eine ausgezeichnete, so daß der halbgebildete Durchschnittsliterat davon geblendet wird, der Inhalt dagegen ist der pure Schwachsinn. Methode ist allerdings in dieser Narrheit Nietzsches, eine bewundernswürdige Konsequenz in der Negierung aller Wahrheit. Nicht nur die Berechtigung der sittlichen Wahrheit wird von Nietzsche, wie wir gesehen haben, geleugnet, sondern ebenso die der wissenschaftlichen und der ästhetischen Wahrheit. Denn gehört zur Erkenntnis und Befolgung der sittlichen Wahrheit Selbstlosigkeit, ein Freiwerden von der Borniertheit der eigenen Person, ein Abstrahieren von sich selber und ein Sich-hinein-denken und Sich-hinein-fühlen in andere Personen, in deren Empfinden, Denken und Streben, in deren Herz und Geist, so gehört nicht minder Selbstlosigkeit zum Erfassen der wissenschaftlichen Wahrheit. Um „objektiv“ zu sein, um mit wissenschaftlicher Treue und Exaktheit irgend einen Tatbestand festzustellen, muß die Seele dieselbe innere Ruhe und Unvoreingenommenheit haben, wie bei einer sittlichen Handlung. Eitle, selbstsüchtige, nur auf ihren persönlichen Vorteil bedachte

Menschen werden stets schlechte Zeugen der wissenschaftlichen Wahrheit sein. Wer die Selbstsucht zum Lebensprinzip erhebt, wer in der Borniertheit der Individualität die Lebenswahrheit findet, was geht den die wissenschaftliche Wahrheit an? Die Selbstsucht steht im Gegensatz zu jeder Art von Wahrheit. Nietzsche meint: Nur die Selbstlosen, die schwachen, feigen Sklaven, „die Müden und Vernutzten", die nicht den Mut der Dummheit haben, „eines letzten selbstgewissesten Mutwillens der Erkenntnis", hängen sich ängstlich an die wissenschaftliche Wahrheit, an die objektive Beurteilung alles Geschehens; die stattlichen, vornehmen Bestienmenschen aber blicken nur mit Verachtung auf jene gutmütigen Pinsel herab, die sich ernsthaft um wissenschaftliche Wahrheit bemühen. Diese ist nach Nietzsche direkt lebensfeindlich, weil sie den Menschen aus seiner bestialischen Borniertheit hinausführt, aus der Isoliertheit des Individuums zur Erkenntnis des großen Zusammenhanges aller Dinge. In der völligen Isoliertheit des Individuums aber sieht Nietzsche den idealen Zustand des Menschen-Daseins; alles, was den Einzelnen über seine enge Person hinausführt, alles, was ihn zur Erkenntnis bringt, daß er nur ein unendlich kleiner Theil eines ungeheuren, unendlich großen Ganzen ist, wird von unserm Antisophen als schädlich verworfen, weil es den Menschen zur Selbstbeschränkung, zur selbstlosen Hingabe des Herzens, zur Anerkennung des „asketischen Ideals" führt. Wenn die Menschen vernünftig werden und ihre Stellung im Weltall erkennen, so werden sie geneigt sein, auf die schrankenlose Geltendmachung ihrer winzigen Persönlichkeit zu verzichten, ihrer Bestialität Zügel anzulegen. Damit verleugnen sie nach Nietzsche das wahre Leben; darum fort mit aller wissenschaftlichen Wahrheit! Vergleiche „Zur Genealogie der Moral", Seite 170 ff:

„Nein! Man komme mir nicht mit der Wissenschaft, wenn ich nach dem natürlichen Antagonisten des as-

ketischen Ideals" (der selbstlosen Hingabe des Herzens an eine Handlung, einen Gedanken oder Eindruck) „suche, wenn ich frage: ‚wo ist der gegnerische Wille, in dem sich sein gegnerisches Ideal" (der äußersten Selbstsucht, der tierischen Borniertheit im Handeln, Denken und Empfinden) „ausdrückt?' Dazu steht die Wissenschaft lange nicht genug auf sich selber, sie bedarf in jedem Betrachte erst eines Wert-Ideals, einer werteschaffenden Macht, in deren Dienste sie an sich selber glauben darf — sie selbst ist niemals werteschaffend. Ihr Verhältnis zum asketischen Ideal ist an sich durchaus noch nicht antagonistisch; sie stellt in der Hauptsache sogar eher noch die vorwärtstreibende Kraft in dessen innerer Ausgestaltung dar. Ihr Widerspruch und Kampf bezieht sich, feiner geprüft, gar nicht auf das Ideal selbst, sondern nur auf dessen Außenwerke, Einkleidung, Maskenspiel, auf dessen zeitweilige Verhärtung, Verholzung, Verdogmatisierung — sie macht das Leben in ihm wieder frei, indem sie das Exoterische an ihm verneint. Diese Beiden, Wissenschaft und asketisches Ideal, sie stehen ja auf einem Boden . . .: nämlich auf der gleichen Überschätzung der Wahrheit (richtiger: auf dem gleichen Glauben an die Unabschätzbarkeit, Unkritisierbarkeit der Wahrheit), eben damit sind sie sich notwendig Bundesgenossen — so daß sie, gesetzt, daß sie bekämpft werden, auch immer nur gemeinsam bekämpft und in Frage gestellt werden können. Eine Wertabschätzung des asketischen Ideals zieht unvermeidlich auch eine Wertabschätzung der Wissenschaft nach sich: dafür mache man sich bei Zeiten die Augen hell, die Ohren spitz! . . . Die Kunst," (im Sinne Nietzsches), „in der gerade die Lüge sich heiligt, der Wille zur Täuschung das gute Gewissen zur Seite hat, ist dem asketischen Ideale viel grundsätzlicher entgegengestellt, als die Wissenschaft . . .

Nein! diese ‚moderne Wissenschaft‘ — macht euch nur dafür die Augen auf! — ist einstweilen die beste Bundesgenossin des asketischen Ideals, und gerade deshalb, weil sie die unbewußteste, die unfreiwilligste, die heimlichste und unterirdischste ist! Sie haben bis jetzt Ein Spiel gespielt, die ‚Armen des Geistes‘ und die wissenschaftlichen Widersacher jenes Ideals . . . Diese berühmten Siege der letzteren: unzweifelhaft, es sind Siege — aber worüber? Das asketische Ideal wurde ganz und gar nicht in ihnen besiegt, es wurde eher damit stärker, nämlich unfaßlicher, geistiger, verfänglicher gemacht, daß immer wieder eine Mauer, ein Außenwerk, das sich an dasselbe angebaut hatte und seinen Aspekt vergröberte, seitens der Wissenschaft schonungslos abgelöst, abgebrochen worden ist. Meint man in der Tat, daß etwa die Niederlage der theologischen Astronomie eine Niederlage jenes Ideals bedeute? . . . Ist damit vielleicht der Mensch weniger bedürftig nach einer Jenseitigkeits-Lösung seines Rätsels vom Dasein geworden . . .? Ist nicht gerade die Selbstverkleinerung des Menschen, sein Wille zur Selbstverkleinerung seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte? Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, — . . . Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten, — er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkt weg — wohin? ins Nichts? ins ‚durchbohrende Gefühl seines Nichts?‘ . . . Wohlan! dies eben wäre der gerade Weg — ins alte Ideal? . . . Alle Wissenschaft (und keineswegs nur die Astronomie, über deren demütigende und herunterbringende Wirkung Kant ein bemerkenswertes Geständnis gemacht hat, ‚sie vernichtet meine Wichtigkeit‘ . . .), alle Wissenschaft, die natürliche sowohl, wie die unnatürliche — so heiße ich die Erkenntnis-Selbstkritik — ist heute darauf aus, dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden,

wie als ob dieselbe nichts als ein bizarrer Eigendünkel gewesen sei."

Der Widerwille Nietzsches gegen die selbstlose Hingabe des Herzens (das asketische Ideal), wie sie sich auch in dem Streben des Menschen nach Wahrheit ausdrückt, in dem „Willen zur Wahrheit", ist so groß, daß er blindlings alles verwirft, was auch nur im Entferntesten an ein selbstloses Streben erinnert selbst „die freien, sehr freien Geister", die wie Nietzsche sonst alles negieren, Gott, Christentum und Moral, sie sind ihm immer noch nicht frei genug, denn auch in ihrem Zweifel und Verneinen spricht sich noch immer der Wille zur Wahrheit aus. Sie leugnen Gott, Christentum und Moral, weil diese Begriffe in ihrer Weltanschauung keine Stelle finden, weil sie sie für unwahr halten; sie wollen nur das gelten lassen, was vor der wissenschaftlichen Wahrheit bestehen kann; auch bei ihnen ist also noch ein Streben nach Wahrheit vorhanden, also noch immer eine Art von selbstloser Hingabe des Herzens an einen Gedanken, ein Sich-abhängig-machen von einer festen Überzeugung, die dem moralisch Schwachsinnigen, der nur sein eigenes, in den Trieben krankhaft entzweites Ich gelten lassen will, im Innersten zuwider ist. Auch die wissenschaftliche Wahrheit führt eine geistige Selbsteinschränkung der Persönlichkeit („Askese") mit sich, diese aber steht dem entgegen, was Nietzsche den „Willen zur Macht", den „Instinkt der Freiheit" nennt, das ist die fessel- und schrankenlose Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit. Es gibt für den Verbrecher, den Räuber oder Mörder keine feststehende Wahrheit, die irgendwie ihm Schranken auferlegen könnte.

Nietzsche sagt daher „Jenseits von Gut und Böse", Seite 90: „Wenn der Entschluß einmal gefaßt ist, das Ohr auch für den besten Gegengrund zu schließen:" (so ist das) „ein Zeichen des starken Charakters. Also ein gelegentlicher" (nämlich bei jeder

Gelegenheit, wo die Selbstsucht ins Spiel kommt, eintretender) „Wille zur Dummheit."

In der Devise des orientalischen Mörderordens (Assassinen): „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt", findet Nietzsche den vollkommensten Ausdruck dessen, was er „Freiheit des Geistes" nennt.

Diese Weisheit aus dem Munde eines moralisch schwachsinnigen Gelehrten hat, wie nicht anders zu erwarten war, großen Anklang gefunden bei Leuten, die selbst infolge eines moralischen Defekts einen Widerspruch in sich gegen die Forderungen der „Gesellschaft" empfinden. Namentlich jenes Geistesproletariat der Großstädte jubelt über die neue großartige Entdeckung, daß alle Moral und alle Wahrheit durchaus überflüssig und der Entwicklung des Individuums nur schädlich sei: sie haben es sich ja immer im stillen gesagt: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt", und haben auch darnach, soweit es irgend anging, gehandelt, aber jetzt dürfen sie es laut und mit Stolz bekennen, denn Friedrich Nietzsche, der neue Prophet, hat diese Maxime als die höchste Lebenswahrheit gepriesen; sie haben sich ja niemals etwas aus der Wahrheit gemacht, jene elenden Seelen, die immer nach „Lebenswahrheit" schreien und darunter nur die Befriedigung ihrer selbstsüchtigen Gelüste verstehen; wie groß war daher ihre Freude, als ein Philosoph oder richtiger Antisoph, ein Professor, ihnen lang und breit auseinandersetzte, daß sie durchaus im Rechte wären, der Wahrheit ein Schnippchen zu schlagen, der Wahrheit in jeder Form, sei es wissenschaftliche, sittliche oder ästhetische Wahrheit. Nicht die „Gesellschaft" hat recht mit ihrer Wertschätzung der Moral, Wissenschaft und echten Kunst, bewahre, sie, die Individuen, die nur ihre selbstsüchtigen, persönlichen Zwecke verfolgen, die nur so tun, als ob ihnen an Wahrheit gelegen sei, sie, die Falschmünzer der Wahrheit, jene gewissenlosen Schnell-Feuilletonisten, verlogenen Rezensenten, Literatur-Diebe und Fabrikanten pseudo-

realistischer Schundware sind die wahren Helden, die „Herren" der Situation, die wahrhaft freien Geister; sie bilden einen „Freigeister-Orden par excellence" mit dem Symbol und Kerbholz-Wort: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt."

Jene ehrlichen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, die wirklich von der Wahrheit ihrer Ideen überzeugt sind, die also wirklich eine feste Überzeugung haben, die sie unter allen Umständen vertreten, weil sie noch immer an den Wert der Wahrheit glauben, sind es also nicht, die Nietzsches Sympathie erregen; wer eine feste Überzeugung hat, die er unter allen Umständen vertritt, ist nicht frei; sein „Instinkt der Freiheit" läßt noch immer zu wünschen übrig, sein „Wille zur Macht" wird beschränkt durch seinen „Willen zur Wahrheit". Der Teufel, der Vater der Lüge, ist groß und Friedrich Nietzsche sein Prophet, beten jetzt alle „freien Geister" in Berlin, München, Leipzig und anderwärts. Ein groteskes Schauspiel, früher benannt „fin de siècle"! Doch hören wir den modernen Antisophen, den Verleugner aller Wahrheit selber. „Zur Genealogie der Moral", Seite 166 ff.:

„Alle diese blassen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten, diese Skeptiker, Ephektiker, Hektiker des Geistes, . . . diese letzten Idealisten der Erkenntnis, in denen allein heute das intellektuelle Gewissen wohnt und leibhaft ward, — sie glauben sich in der Tat so losgelöst als möglich vom asketischen Ideale, diese ‚freien, sehr freien Geister': und doch, daß ich ihnen verrate, was sie selbst nicht sehen können, . . . dies Ideal ist gerade auch ihr Ideal, sie selbst stellen es heute dar, und niemand sonst vielleicht, sie selbst sind seine vergeistigtste Ausgeburt, seine vorgeschobenste Krieger- und Kundschafterschar, seine verfänglichste, zarteste, unfaßlichste Verführungsform: — wenn ich irgend worin Rätselrater bin, so will ich es mit diesem Satze sein. Das sind noch lange keine freien Geister, denn sie glauben

noch an die Wahrheit . . . Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden stießen, jenen Freigeister-Orden par excellence, dessen unterste Grade in einem Gehorsam lebten, wie einen gleichen kein Mönchsorden erreicht hat, da bekamen sie auf irgend welchem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholz-Wort, das nur den obersten Graden als deren Sekretum vorbehalten war: ‚Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘ . . . Wohlan, das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt . . . Nichts ist diesen Unbedingten in Einem, diesen sogenannten ‚freien Geistern‘ gerade fremder als Freiheit und Entfesselung in jenem Sinne, in keiner Hinsicht sind sie gerade fester gebunden, im Glauben gerade an die Wahrheit sind sie, wie niemand anders sonst, fest und unbedingt. Ich kenne dies alles vielleicht zu sehr aus der Nähe: jene verehrenswürdige Philosophen-Enthaltsamkeit, zu der ein solcher Glaube verpflichtet, jener Stoizismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt ebenso streng verbietet wie das Ja, jenes Stehen-bleiben-wollen vor dem Tatsächlichen, dem factum brutum, jener Fatalismus der ‚petits faits‘, . . . worin die französische Wissenschaft jetzt eine Art moralischen Vorrangs vor der deutschen sucht, jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum Wesen alles Interpretierens gehört) — das drückt, ins Große gerechnet, ebensogut Asketismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit (es ist im Grunde nur ein Modus dieser Verneinung). Was aber zu ihm zwingt, jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Ideal selbst, wenn auch als sein unbewußter Imperativ, man täusche sich hierüber nicht,

— das ist der Glaube an einen metaphysischen Wert, einen Wert an sich der Wahrheit, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal) . . . Der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese ‚andere Welt‘ bejaht, wie? muß er nicht eben damit ihr Gegenstück, diese Welt, unsere Welt — verneinen? . . . Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist . . . Aber wie, wenn gerade dies immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge . . .?“

Nochmals sei es gesagt, Nietzsche verwirft den Willen zur Wahrheit selber, in welcher Form er auch auftritt, da dieser Wille zur Wahrheit entgegengesetzt ist dem „Willen zur Macht“, d. i. der bestialischen Selbstsucht. Auch der Atheist, wenn er es mit wirklicher Überzeugung, aus Liebe zur Wahrheit ist, hat noch keinen Anspruch darauf, ein freier Geist im Sinne Nietzsches genannt zu werden. Vergleiche „Zur Genealogie der Moral“, Seite 179:

„Überall sonst, wo der Geist heute streng, mächtig und ohne Falschmünzerei am Werke ist, entbehrt er jetzt überhaupt des Ideals — der populäre Ausdruck für diese Abstinenz ist ‚Atheismus‘ —: abgerechnet seines Willens zur Wahrheit. Dieser Wille aber, dieser Rest von Ideal, ist, wenn man mir glauben will, jenes“ — asketische —

„Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulierung, esoterisch ganz und gar, alles Außenwerks entkleidet, somit nicht sowohl sein Rest, als sein Kern. Der unbedingte redliche Atheismus (— und seine Luft allein atmen wir, wir geistigeren Menschen dieses Zeitalters!) steht demgemäß nicht im Gegensatz zu jenem" — asketischen — „Ideale, wie es den Anschein hat; er ist vielmehr nur eine seiner letzten Entwicklungsphasen, eine seiner Schlußformen und inneren Folgerichtigkeiten, — er ist die Ehrfurcht gebietende Katastrophe einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet."

Man sieht, Nietzsche ist konsequent, er ist keiner von den Halben, er räumt gründlich auf mit allem, was der Herrschaft der am weitesten getriebenen persönlichen Willkür irgendwie hinderlich sein könnte, er verfolgt das asketische Ideal bis in seine letzten Schlupfwinkel hinein. Alles, was den moralisch Schwachsinnigen aus seiner inneren Isoliertheit herausführen könnte, alle selbstlose Hingabe des Herzens an eine Handlung, an einen Gedanken oder Eindruck, also alles schöpferische Handeln, wissenschaftlich objektive Denken und rein ästhetische Empfinden ist ihm in innerster Seele zuwider. Seine Verwerfung des asketischen Ideals in der Moral und Wissenschaft haben wir kennen gelernt, es bleibt noch übrig, seine Verachtung des asketischen Ideals in der Kunst, der selbstlosen Hingabe des Herzens an einen Eindruck, näher zu beleuchten. Die Definition Kants vom Schönen kann ihm selbstverständlich nicht gefallen. Schön ist, hat Kant gesagt, was allgemein und ohne Interesse gefällt. Ohne Interesse! Da steckt's, das kann die bornierte (auf sich beschränkte) Individualität nicht vertragen. Ohne Interesse, ohne persönliches Interesse kann der Selbstsüchtige so wenig einen Eindruck in sich aufnehmen, (ästhetisch empfinden), als er ohne persönliches Interesse (schöpferisch) handeln oder ohne persönliches

Interesse (wissenschaftlich, objektiv) denken kann. Soll daher die bornierte, auf sich beschränkte Individualität einem Eindruck Raum geben, so muß dieser Eindruck irgendwie mit den persönlichen Interessen des Individuums verknüpft sein, er muß auf irgendwelche persönlichen Vorteile hindeuten, er muß „ein Versprechen auf Glück“ enthalten. So hat Stendhal-Beyle das Schöne definiert; er nennt es une promesse de bonheur, (vergleiche „Zur Genealogie der Moral“, Seite 106 ff.) und Nietzsche findet hierin das, was er sucht: die Geltendmachung des persönlich beschränkten Standpunkts wie im Handeln und Denken, so auch im Empfinden. Es ist die niedrige, pöbelhafte Art, nichts gelten zu lassen, was sich nicht irgendwie speziell auf die eigene Person bezieht. Nietzsche, der „alle Werte umwertet“, d. h. alles direkt auf den Kopf stellt, findet aber gerade in dem, was sonst niedrig und pöbelhaft genannt wird, das wahrhaft Aristokratische und Vornehme. Der Wahlspruch des „Freigeisterordens par excellence“: „Nichts ist wahr“ (was irgendwie persönlichen Interessen zuwiderläuft), „alles ist erlaubt“ (was der Selbstsucht dient), bedarf also noch einer Ergänzung mit bezug auf die Ästhetik: „Nichts ist schön“ (was nicht eine Befriedigung der Selbstsucht verspricht). Ein begeisterter Anhänger Nietzsches erklärte dem Verfasser vor längerer Zeit seine Absicht, eine Ethik zu schreiben, in der der Begriff der Moral nicht mehr vorkäme; ich hoffe, daß er sich, wenn er damit fertig ist, auch an die Aufgabe macht, ein System der Wissenschaft zu entwerfen, in dem der Begriff der Wahrheit, und eine Ästhetik, in der der Begriff des Schönen fehlt. Welch herrliche Aussichten für die Entwicklung der Menschheit zum Übermenschentum! Es lebe die Selbstsucht, es lebe der Schwachsinn! Nieder mit dem „asketischen“ Ideal im Handeln, Denken und Empfinden, weg mit der scheußlichen Dreiheit, dem „Guten, Wahren, Schönen“! Die Zuchthäuser geöffnet und die Irrenanstalten! Die Ver-

brecherkaste, die „Herrenkaste" möge herrschen und „von sich aus alle Werte bestimmen", auch den Wert des Schönen, dann erst werden wir die wahre Moral, die wahre Wissenschaft und die wahre Kunst kennen lernen. Das walte der Teufel! Er ist ja nach Nietzsche „der älteste Freund der Erkenntnis" (von der Erhabenheit der Bestialität, von der Herrlichkeit der borniertesten Selbstsucht). Siehe „Jenseits von Gut und Böse", Seite 93. Schon zu den ersten Menschen sagte er: „Ihr werdet sein wie Gott", eine selbstmächtige Persönlichkeit, ein isoliertes Individuum, „und werdet erkennen, was gut und übel ist", oder richtiger nach dem eigentlichen Sinne des hebräischen Wortes: „und werdet von euch aus (selbstmächtig) bestimmen, was gut und schlecht für euch ist", d. h. eure Selbstsucht, euer persönlichstes Interesse wird allein den Maßstab für den Wert aller Dinge abgeben. Man sieht, der Teufel war als „der älteste Freund der Erkenntnis" auch zugleich der älteste „Aristokrat", der älteste „Herr", denn nach Nietzsche macht es eben das Wesen des „Aristokraten" oder „Herren" aus, daß er „von sich aus alle Werte bestimmt"; gut, sagt der „Herr", der „Mächtige", der „Gebietende", ist das, was meinem Willen zur Macht, meiner Selbstsucht dient, böse aber, oder nach Nietzsche richtiger schlecht, das was meiner absoluten Willkür sich entgegenstellt. Vergleiche „Zur Genealogie der Moral", Seite 4: „Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, daß man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen: sie sagen, ‚das ist das und das'; sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz. Es liegt an diesem Ursprunge, daß das Wort ‚gut' sich von vornherein durchaus nicht notwendig an ‚unegoistische' Handlungen anknüpft: wie es der Aberglaube jener Moralgenealogen ist. Vielmehr geschieht es erst bei einem Niedergange aristokratischer Wert-

urteile, daß sich dieser ganze Gegensatz ‚egoistisch‘, ‚unegoistisch‘ dem menschlichen Gewissen mehr und mehr aufdrängt, — es ist, um mich meiner Sprache zu bedienen, der Herdeninstinkt, der mit ihm endlich zu Worte (auch zu Worten) kommt. Und auch dann dauert es noch lange, bis dieser Instinkt in dem Maße Herr wird, daß die moralische Wertschätzung bei jenem Gegensatze geradezu hängen und stecken bleibt (wie dies zum Beispiel im gegenwärtigen Europa der Fall ist: heute herrscht das Vorurteil, welches ‚moralisch‘, ‚unegoistisch‘, ‚désinteressé‘ als gleichwertige Begriffe nimmt, bereits mit der Gewalt einer ‚fixen Idee‘ und Kopfkrankheit.“

Doch wie, ist der Selbstsüchtige, der von sich aus bestimmt, was gut und böse oder richtiger schlecht für ihn ist, nicht gerade mitten im Zwiespalt von gut und böse, statt jenseits von gut und böse? Der Selbstsüchtige, der alles nur von seinem persönlich beschränkten Standpunkt aus ansieht, alles nur auf sich bezieht, wird außerordentlich leicht zu verletzen sein; er faßt eben alles persönlich auf. Er wird daher bei unzähligen Gelegenheiten Schmerz empfinden, also „Böses“ erleiden, wo der selbstlose Mensch durchaus ruhig bleibt, also über dem Gegensatz von gut und böse steht. In der That, je selbstloser ein Mensch ist, desto mehr steht er über dem Schicksal, desto weniger vermögen ihn die Dinge zu locken und zu schrecken, desto mehr befindet er sich wahrhaft jenseits von gut und böse, in der Freiheit, im Stande der Unschuld. Je selbstsüchtiger dagegen ein Mensch ist, desto abhängiger ist er vom Schicksal, von dem Wertunterschied aller Dinge, desto unfreier bewegt er sich, desto mehr steckt er im Zwiespalt von gut und böse, desto mehr „erkennt“ er, d. h. fühlt er es an der eigenen Person, was gut und böse ist. Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“ bezieht sich auf die moralischen Begriffe, die der Bestie im Menschen, dem Verbrecher nur als

ein von außen her an ihn herantretender Zwang erscheinen, dem er sich zu entziehen sucht. Der Verbrecher ist auch jenseits von gut und böse, aber nur in einem rein äußerlichen Sinne, nämlich insofern als er sich den Forderungen der Moral, die für ihn rein äußerliche bleiben, entzieht, Forderungen, denen er doch nur durch ein äußerliches Tun, gezwungen und ohne innere Übereinstimmung entsprechen könnte. Doch wozu noch aussprechen, was ganz selbstverständlich ist und nur vom Schwachsinn und den Anhängern des inhumanen Realismus nicht verstanden wird, der Blüte des „fin de siècle“. Interessant bleibt nur die Erklärung dieser Erscheinung, und da werden wir nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß der eigentliche, unverbesserliche Verbrecher nicht, wie Stirner, Nietzsche und Ibsen annehmen, der starke, gesunde, sondern vielmehr ein unvollkommen entwickelter oder kranker Mensch sei. Bei ihm sind die sympathischen, gesellschaftlichen Gefühle entweder von vornherein schwächer entwickelt oder erst im Laufe seines Lebens durch eine Kopfkrankheit erschüttert worden. In dem Maße aber, in dem die sympathischen, sozialen Triebe in den Hintergrund treten, verliert sich auch das Verständnis für die sittlichen Beweggründe der andern.

Von den antisophischen Dichtern ist namentlich Henrik Ibsen zu großer Berühmtheit in Deutschland gelangt. Daß er im Grunde ebenso wie Stirner und Nietzsche der sittlichen, intellektuellen und künstlerischen Borniertheit das Wort redet, hat er selbst in einem an Georg Brandes gerichteten Schreiben zum Ausdruck gebracht. Wie Stirner und Nietzsche ist er ein Verächter aller Gesetze, auf denen das Bestehen des Staats und der menschlichen Gesellschaft, die Wissenschaft und die Kunst beruhen. Henrik Ibsen sagt in diesem Briefe: „Der Staat ist der Fluch des" — egoistischen — „Individuums. Man untergrabe den Staatsbegriff, man stelle Freiwilligkeit und geistige Verwandt-

schaft als das einzig Entscheidende für eine Vereinigung auf, das ist der Beginn zu einer Freiheit, die etwas taugt. Eine Umänderung der Regierungsform ist nichts anderes als ein Kramen im Detail. Etwas mehr oder etwas weniger, Erbärmlichkeit alles miteinander. Der Staat wurzelt in der Zeit, er wird in der Zeit gipfeln. Größere Sachen als er werden fallen. Weder die Moralbegriffe noch die Kunstformen haben eine Ewigkeit vor sich. An wie vielem sind wir im Grunde festzuhalten verpflichtet? Wer bürgt mir dafür, daß zwei mal zwei nicht droben auf dem Jupiter fünf macht."

Auch hier also die Empörung gegen alle natürlichen, im Wesen des Menschen begründeten Schranken seiner Willkür und Laune. Weder die Gesetze der Menschlichkeit, noch die Kunstformen, noch das Einmaleins und die Regeln des Denkens sollen irgend etwas Verbindliches für den selbstsüchtig bornierten Menschen haben. Der Egoist zieht alles in Zweifel, aber nicht etwa zu dem Zweck, um zum unzweifelhaft Gewissen, zur Wahrheit zu gelangen, sondern er leugnet einfach alle Gesetze, nur um ungehindert durch irgend eine allgemeine Regel der Sitte, des Verstandes oder der Kunst auch das Tollste behaupten, tun oder sich vorstellen zu können, wenn es seiner selbstsüchtigen Willkür gerade so paßt. Ein geordnetes Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft, im Verein, in der Gemeinde, im Staat, in dem einer sich dem andern anpassen muß und nicht ohne weiteres jeder wahnsinnigen Laune die Zügel schießen lassen kann, ist dem anarchistischen Dichter Ibsen ebenso wie den anarchistischen Antisophen Stirner und Nietzsche aufs tiefste verhaßt. Ibsen begreift es einfach nicht, wie ein Mensch sich dazu herbeilassen kann, freiwillig seiner absoluten Willkür Schranken aufzulegen, indem er sich den Satzungen einer Gesellschaft von Menschen fügt und nach Maßgabe dieser Satzungen an sich selber Kritik übt. Wie Georg Brandes erzählt, hat Ibsen sein ewiges

Ergötzen, so oft er in einer Zeitung liest: „und dann ernannte man eine Kommission", oder: „dann gründete man einen Verein". „Ich glaube," fügt Brandes hinzu, „daß Ibsen in seinem stillen Sinn den Individualismus bis zu einem Extrem treibt, von dem man aus seinen Werken allein keinen Eindruck empfangen kann." Die folgende Erklärung von Ibsens Epilog „Wenn wir Toten erwachen", von „Brand" und „John Gabriel Borkman" wird uns aber doch einen Begriff davon geben.

Ibsen ist also kein Idealist, wie man ihn genannt hat, sondern ein Individualist. Er verwirft die Geltung aller Ideen und Ideale, seien es nun sittliche, wissenschaftliche oder künstlerische, und erkennt einzig und allein nur die Geltung des Individuums, der einzelnen Person an. Ein Leben in Ideen oder Idealen ist nach Ibsen kein Leben. Lebendig ist in Wahrheit nur das Individuum mit seinem ganz individuellen Tun, Denken und Empfinden. Eine Idee oder ein Ideal ist etwas Unpersönliches, dem sich das Individuum unterwirft, auch wenn sich sein besonderes Empfinden, Denken, Wollen dagegen sträubt. Darum sind Ideal und Leben entgegengesetzt, das Ideal also direkt lebensfeindlich, wie auch umgekehrt das Leben, das wahre, individuelle, persönliche Leben zur Aufhebung aller Ideale führt. Ist das individuelle Leben allein berechtigt und somit Wahrheit, so ist alles Ideale als ein Lebensfeindliches auch unberechtigt und somit Lüge. Darum läßt Ibsen in der „Wildente" den Arzt Relling sagen, man solle doch statt des Fremdwortes Ideale lieber das gute deutsche Wort Lügen setzen.

Hatte Ibsen nun bisher in seinen Dramen alle Ideale, soweit sie sich auf das praktische, tätige, sittliche oder auch theoretische, wissenschaftliche Leben beziehen, als lebensfeindlich nachzuweisen gesucht, so zieht er jetzt in seinem Epilog „Wenn wir Toten erwachen" die letzte Folgerung und erklärt alles Leben

in der Idee auch auf künstlerischem Gebiet nicht für Leben, sondern für Tod. Der dem Ideal nachstrebende Künstler verzichtet auf das warme, pulsierende, wahrhafte, individuelle Leben und ist daher in Wirklichkeit ein „Toter". Auch der Bildhauer Rubek steht unter der Herrschaft einer solchen Idee und verliert darüber sein wahres Leben. Eine ganz abstrakte christlich-dogmatische Vorstellung will er verkörpern, die Auferstehung. Er nimmt dazu ein junges Weib, das ihn unsäglich liebt, und das er für seine Idee derart zu gewinnen vermag, daß sie sich ganz eins fühlt mit seinem Schaffen und das entstandene Werk ihr Kind nennt. Auch hier handelt es sich also wieder um eine geistige Ehe und um die Übertragung der ganzen Seelenrichtung der einen Person auf die andere, und zwar derart, daß das tiefere Wesen der einen Person dabei zurückgedrängt und unterdrückt wird. Das tiefere Wesen Irenens bestand in dem wahren Lebens- und Liebesdrang des Weibes. Nicht den Künstler liebte sie, sondern den Mann, mit unauslöschlicher Sehnsucht. So sehr aber hatte der „Dichter", der die Wirklichkeit zum Schein umdichtet, der Künstler, der das warme Leben zur Idee verblassen, zum versteinerten Spuk erstarren läßt, Irenens tiefstes Wesen verkehrt, daß sie ihn getötet hätte, wenn er sie damals, da sie ihm ihre ganze nackte Schönheit zur Schau stellte, als Mann berührt, nicht nur als Künstler betrachtet hätte. Rubek hatte den Aberglauben, er würde kein ideales Kunstwerk zu stande bringen, wenn er das Weib in seine Arme schlösse, dessen nackte Schönheit ihn künstlerisch begeisterte. So verzichtete er darauf, die, die er einzig liebte, auf die sein ganzes Mannesstreben gerichtet war, als Weib zu behandeln, so verzichtete er auf sein wirkliches, wahres, warmes Leben und machte daraus einen versteinerten Menschenspuk. Zug für Zug konnte er dies lebenund liebeglühende Weib in seinem Kunstwerk abbilden; nun hatte er sie, die er liebte, in nassem kaltem Ton verkörpert

und später in Marmor. Jetzt hatte er einen kalten, toten Stein, sein zu Stein gewordenes Ideal, aber sein wahres Leben, das Weib, nach dem alle seine Sinne hindrängten, ging ihm verloren. So sehr hatte er sich hineingelebt in die Idee, daß Irene ihm nur als ein idealer Vorwurf für sein Kunstwerk zu dienen habe, daß er fertig mit ihr zu sein glaubte, als es in der Hauptsache vollendet war. Nur als eine Episode betrachtete er daher ihr bisheriges Zusammenleben, und unwillkürlich drängte sich ihm dieses Wort auch auf die Lippen, als er Irene seinen Dank für ihren treuen Beistand sagte. An diesem Wort Episode erkannte Irene, wie ganz eingenommen Rubek von seinen künstlerischen Ideen und Idealen war, wie wenig sie diesen Ideen und Idealen gegenüber als Weib galt, als lebendige Wirklichkeit, und das trieb sie von ihm. Empört riß sie sich von ihm los und warf sich in den vollen Strudel des Sinnengenusses, in Variétés stellte sie ihre Nacktheit nicht Künstleraugen zur Schau, sondern gierig-wollüstigen Männerblicken; hatte sie es dem einen Mann, den sie liebte, nicht antun können als Weib, ihn nicht aus seiner künstlerischen Fassung zu bringen vermocht, so verdrehte sie jetzt Unzähligen den Kopf bis zum Wahnsinn, bis zum Selbstmord. Das war süße Rache, und immerfort lachen hätte sie mögen innerlich über den komischen Gegensatz, daß sie jetzt als Weib über so viele und so kraftvoll ihre Macht auszuüben vermochte, während der eine ideale Träumer und Dichter seine Fassung behalten konnte. Aber sie konnte innerlich nicht lachen, weil ihr Inneres verstört war; all der Sinnengenuß konnte sie nicht hinwegtäuschen über die Leere in ihrem Herzen. Denn ihr Leben hing an dem einen Manne, den sie wohl verlassen, aber nicht vergessen konnte. Wie sie andere wahnwitzig gemacht, weil sie, von dem einen Mann nur angezogen, über alle andern hinwegschreitet, so verfällt sie selbst dem Wahnsinn, aus dem sie sich nur langsam emporarbeitet, da ihr Rubek wieder

begegnet. Auch dieser ist seines Lebens und Schaffens nicht mehr froh geworden. Mit Irene ging ihm nicht nur die Muse verloren, die ihn begeistert hatte, nein, auch das Weib, das er so unsäglich viel mehr geliebt hatte, als er sich selbst gestehen wollte. Wohl glaubte er zuerst leicht einen Ersatz finden zu können. Er schaffte sich außer seinem herrschaftlich eingerichteten Haus in der Stadt und seiner Villa am Taunitzer See auch die kleine lebenslustige und lebensfreudige, aber so gar nicht künstlerisch ideal angelegte Maja an; aber nur zu bald erkannte er seinen Irrtum und mußte nun lange, öde Jahre an der Seite eines Wesens verleben, das weder seine Begeisterung für das Ideal zu teilen, noch ihm ein geliebtes Weib zu sein vermochte. Irene allein hatte den Schlüssel zu dem winzigen Schrein in seiner Brust, in dem alle seine Künstlerträume schliefen; Irene allein auch war das Weib, das er als Mann begehrte, das die Ergänzung seines wahren Lebens bildete. Und darum ist es auch so selbstverständlich, daß Irene und Rubek sofort miteinander reden, als sie sich treffen, als hätte alles das keine Bedeutung gehabt, was zwischen ihrer Trennung und ihrem Wiedersehen sich ereignet hatte. Beide hatten sehnsüchtig im Geist die Arme nacheinander ausgestreckt über Zeit und Raum hinweg, um im andern das eigene wahre, warme Leben zu umfangen; denn die Liebe schmilzt in eins; wo der Geliebte fehlt, fehlt das Leben. Vergebens aber versucht Rubek, sie wieder für seine künstlerischen Ideale zu begeistern; sie hat den Schlüssel nicht mehr zu dem winzigen Schrein voll idealer Träume und will ihn nicht haben; sie haßt den Künstler, den Poeten, der ihr das wirkliche Leben weggedichtet hat, sie jauchzt auf und erklärt sich von dem Alp des Wahnsinns befreit, als Rubek von seiner Reue spricht, seiner Reue darüber, daß er das wirkliche, blühende Leben verachtet und von sich gestoßen um eines idealen Spukes willen. Sie war tot, als sie nur als künstlerische Muse diente, tot war

sie, als sie mit leerer Brust sich ungeliebten Männern hingab; jauchzend begrüßt sie das Leben in dieser köstlichen Welt, da sich ihr der geliebte Mann zum ersten Male als Mann darbietet, da die „Toten erwachen“, um noch einmal zu leben, wirklich zu leben. Und Rubek, auch er war tot, eingeschlossen in einer Höhle mit nassem kaltem Ton und kaltem hartem Mamor, im Herzen das Lebens- und Liebesglück ertötend durch gespensterhafte, leere Ideen. Tot war er, als er in Irene, dem liebeglühenden Weib, nur eine Idee sah, eine künstlerische Idee, — tot war er, als er an der Seite eines ungeliebten Wesens seine Zeit verbrachte. Auch er will erwachen, aber nicht nur spielen, spielen, wie an den schönen Abenden am Taunitzer See, sondern wirklich einmal, und sei es auch ein einziges Mal, leben, in Liebeswonne und Liebesrausch, mit dem andern Teil seines Ichs. Doch auch hier zeigt sich noch der verderbliche Einfluß einer ideal gerichteten Anschauung, auch hier übersteigen sich beide im Rausch ihres Entzückens, denn statt im Tale ihr sicheres Glück zu bauen, steigen sie hinauf trotz verderbendrohendem Bergnebel und Schneesturm, um von der Lawine zerschmettert in die Tiefe gerissen zu werden.

Im Gegensatz zu diesen zwischen wahrem Lebensdrang und überstiegenem Idealismus hin und her schwankenden Menschen steht das andere Paar, Ulfheim und Maja, fern von jedem idealen Bestreben, einzig und allein darauf bedacht, das wahre, wirkliche Leben zu erlangen, auszukosten, bis auf die Neige zu genießen. In diesem Lebensdrange finden sie sich rasch und halten auch einander fest.

Daß Ibsen mit Recht ein Individualist und Anarchist genannt wird und daß er sich selber so nennt, ist den meisten bekannt; hat er doch in einem Interview einem Mitarbeiter des „Figaro“ gegenüber sich unumwunden zum Anarchismus bekannt. Der Anarchist und Individualist aber verwirft alle Ideale, alle

Prinzipien, alle ästhetischen, logischen und sittlichen Gesetze, um einzig und allein die göttliche Freiheit des Individuums zur Geltung zu bringen, das über alle Gesetze und über alle Kritik erhaben sein Selbst genießt und das, was zu diesem Selbst in unmittelbare persönliche Beziehungen tritt.

Ibsens letztes Werk zeigt keine Spuren des Alters. Im Gegenteil, es zeigt eine Frische und Klarheit, an der auch der Gegner seine Freude haben kann. Mit einer außerordentlichen Feinheit und fast möchte man sagen mathematischen Genauigkeit hat er seine Ideen darin verkörpert, so daß man, je länger man das Stück studiert, desto mehr die Folgerichtigkeit der Gedanken Ibsens bewundern lernt und neue interessante Beziehungen im Stücke findet. So ist es mir gelungen, beim wiederholten Sehen und Lesen des Dramas noch die folgenden symbolischen Einkleidungen anarchistisch-individualistischer Ideen klarzustellen.

Mit feinster Absicht sind die beiden dem idealistischen Träumer nahestehenden Frauen, ihrem entgegengesetzten Charakter entsprechend, Maja und Irene genannt. Maja bedeutet die Fruchtbare, die Mütterliche, die Gebärende, aber auch nach indisch-idealistischer Auffassung die zur unruhigen Begierde und verzehrenden Leidenschaft, zu Kampf und Streit lockende bunte trügerische Sinnenwelt, ein bloßer leerer Schein für den Idealisten, aber die letzte Wirklichkeit und Wahrheit für den Individualisten. Der Schleier der Maja ist es, der nach idealistischer Auffassung dem Menschen die Wahrheit verdeckt, daß alle Hast und Jagd nach dem irdischen Glück nur ein Irrtum ist, daß alle Güter dieser Welt die tiefste Sehnsucht des Herzens nicht zu stillen vermögen, die in Wahrheit auf ein unendliches Gut zielt. Irene dagegen, das griechische Wort, bedeutet den Frieden, den Ausgleich, die Harmonie, die Verknüpfung einer Mehrheit von widerstrebenden Individuen durch ein ideales Band zu einer höheren

Einheit, das Wesen des Ideals selbst. Das Individuum, von dem Ideal eines höheren Lebens beherrscht und voll Sehnsucht, darin aufzugehen, ist geneigt, auf seine individuellen Gegensätze und Besonderheiten zu verzichten und, statt im Kampf mit den Nachbarindividuen seine Besonderheit zu wahren, lieber sich friedlich mit ihnen zusammenzutun, damit ein höheres Ganzes zu stande zu kommen vermag. Der Individualist aber sieht im Frieden den Tod, im Aufgeben seiner individuellen Besonderheiten, Gelüste, Neigungen auch den Untergang seiner individuellen Existenz. Im Anschluß an das höhere Ganze sieht der Individualist nicht den größten Vorteil, sondern den Verlust seines eigentlichen Lebens. Frieden ist nur möglich in einem gesetzmäßigen Zustand, in dem sich die Einzelnen nach diesen Gesetzen einander anpassen. Dieses friedliche Einander-anpassen aber zu Gunsten eines höheren, idealen Ganzen ist für den Individualisten der Tod. Darum schreibt Ibsen an Georg Brandes: „Der Staat ist der Fluch des Individuums", der Staat mit seiner gesetzlichen, friedlichen Ordnung. „Wir Egoisten", sagt Stirner, „können uns nur wohlfühlen im Auflösen", nicht aber im Verbinden und Aufbauen. Beim Auflösen aller einen Verband schaffenden Gesetze aber zerfällt die höhere, ideale Einheit in ihre einzelnen Teile, die Individuen; das ideale Band wird zerrissen, der Friede unter den Individuen zerstört und damit jedes Individuum auf sich selbst gestellt. Irene heißt Frieden, und Friede ist verwandt mit Friedhof. Leben liegt allein im Kampf, im „Krieg aller gegen alle", wie ihn der Individualist und Anarchist Stirner preist. Irene, der todbringende ideale Frieden, wird daher das Weib genannt, das dem idealistischen Träumer, „Künstler" und „Dichter" als Muse dient; Maja dagegen, die Vertreterin der zu Begierden, Kampf und Streit lockenden individualistischen Sinnenwelt, gattet sich dem allem idealistischen Spuk so feindlich gesinnten Bärenjäger, der das Leben nicht anders als eine

beständige Jagd und einen beständigen Kampf aufzufassen vermag, je wilder desto besser. Nie fühlt er sein Leben mehr, als wenn er das Messer gebrauchen kann, wenn er seine individuelle Existenz einem gefährlichen Gegner gegenüber durchzusetzen vermag, indem er diesen vernichtet. „Er ist keine Spur von Künstler." Denn Künstler sein, heißt einen toten Frieden im Ideal suchen, das wirkliche, individuelle Leben zum idealen Schein umdichten. Mensch sein aber heißt Kämpfer sein, heißt beständig im Kampf seine individuelle Existenz durchsetzen, sei es nun gegen Bären oder gegen Menschen. Freilich hat es auch der Dichter, der Künstler überhaupt, mit der Bewältigung seines Stoffes zu tun. Rubek muß sich „mit dem Marmor abschinden", wie Ulfheim mit „krampfhaft zitternden Bärensehnen". Aber die Bewältigung dieses toten Materials bleibt doch nur ein elender Ersatz für die Bewältigung des lebenden. Wahrhaft zum Bewußtsein seines Lebens kommt man nach der Anschauung des Individualismus nur durch Unterdrückung und Vernichtung des dem eigenen Individuum feindlichen Lebens. Und je voller, kräftiger und bewußter das Leben des andern, feindlich entgegengesetzten Individuums ist, um so süßer ist es, dieses andere Leben unter seine Füße zu treten. Darum nennt Nietzsche die Grausamkeit den Urinstinkt und Urtrieb des Menschen, seine „Festfreude". Der tote Marmor aber kann nicht fühlen, wie man ihn bewältigt.

Bedeutung haben auch die Worte des Versuchers, die dem Idealisten Rubek in den Mund gelegt werden. Der Teufel hatte Jesus auf einen sehr hohen Berg geführt, hatte ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit gezeigt und sie ihm zum Lohne versprochen, wenn er vor ihm niederfiele und ihn anbetete. In Ibsens Epilog aber spielt der Idealist Rubek die Rolle des Versuchers, und er ist es, der die Worte des Teufels gebraucht. Nach der individualistischen „Umwertung aller Werte" kehrt sich auch das Verhältnis der symbolischen Bedeutung von Gott und

Teufel um; nach idealistischer Auffassung ist es der Teufel, der vom wahren, idealen Leben in Gott und vom Frieden der Seele ab und zum heißen, friedlosen Kampf der Begierden in der lockenden, verführerischen Sinnenwelt, zum Tod der Seele hin führt. Nach individualistischer Anschauung dagegen ist das Leben im Ideal kein Leben, sondern Tod. Der Teufel, der von Gott, vom leeren, lebentötenden Ideal den Menschen ablenkt, ist daher sein wahrer Wohltäter und sein wirklicher Freund. Daher nennt Nietzsche „Gott unsere längste Lüge" und den Teufel den „ältesten Freund der Erkenntnis", nämlich der Erkenntnis vom wahren Wert des individuellen Lebens. So ist auch der idealistische Träumer Rubek der eigentliche Versucher, der eigentliche Lügner. Der Teufel hat wahr gesprochen: Die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit sind wirklich Leben für das Individuum, Rubek aber lockt mit seinen idealen Träumen nur in hohe Eis- und Schneewüsten, in denen alles Leben erstarrt und zu Grunde geht.

Ibsens Bedeutung für unsere Zeit ist noch viel größer, als man gemeiniglich annimmt. Der Kampf ist der Vater aller Dinge nach Heraklit. So ist es denn auch der alte Kampf zwischen der antisophischen, sophistischen oder individualistischen und der echt philosophischen oder idealistischen Weltanschauung, der jetzt von neuem emporlodert und aus dem die Wahrheit wiederum verjüngt erstehen soll. Ibsen ist einer der größten Heerführer des Individualismus. Ich habe gezeigt, mit welcher bewundernswürdigen Feinheit Ibsen in seinem Epilog „Wenn wir Toten erwachen" auch die letzte Folgerung zieht und den künstlerischen Idealismus ebenso bekämpft und als lebenzerstörend nachzuweisen sucht, wie alle andern Ideale. In „Brand" aber haben wir es mit dem religiösen Ideal zu tun, von dessen eiskaltem Hauch das Leben eines ganzen und starken Menschen vernichtet wird. Denn das ist nach Ibsens Meinung das Verderb-

liche aller Ideale: das Leben der halben und schwachen Menschen, die ihren Idealen nur gewisse Zugeständnisse machen, wird dabei verkrüppelt und verhunzt; das Leben der starken und ganzen Menschen aber, die vollen Ernst mit ihren Idealen machen, wird völlig zu Grunde gerichtet. Der wahre Mensch im Sinne Ibsens kommt nur zum wahren Leben, wenn er alle Ideale, mögen sie Gott oder Menschheit, Religion, Wissenschaft oder Kunst heißen, als lebenverzehrende Gespenster erkennt, sich ein für alle Male von ihnen befreit und sich ganz auf sich selbst stellt. Brand ist ein starker und ganzer Mensch im Sinne Ibsens: er macht mit dem religiösen Ideal, so wie er es versteht, vollen Ernst. Gott ist nach Brands Auffassung ein zorniger und eifervoller Gott, der keine andern Götter oder Götzen neben sich duldet. Gott dienen heißt nach Brands Meinung: ihm dienen mit Leib und Seele, mit Hab und Gut, mit dem letzten Hauch. Gott dienen heißt: ihm alles opfern, das Teuerste und Liebste, jedes Besitztum, Weib und Kind und das eigene Leben. Wo das Seelenheil, fremdes oder eigenes, in Frage kommt, hört alle Rücksicht auf irdisches Wohlergehen, auf Glück, Gesundheit und Leben auf. Gleich im Beginn wird Brand in dieser Weise eingeführt. Als wandernder Seelsorger setzt er auf dem schneebedeckten Kamm eines Gebirges trotz des dichten Nebels und der gefahrdrohenden Abgründe seinen Weg fort, während sein Begleiter, ein Bauer, der zum Sterbebette seiner Tochter eilt, aus Furcht vor den Schrecken des Weges wieder umkehrt. Auf Brands Fragen erklärt sich der Bauer bereit, für den Seelenfrieden seiner Tochter sein ganzes Besitztum zu opfern, nur nicht das Leben. Dafür donnert ihm Brand entgegen: „Du kennst nicht Gott, Gott kennt nicht dich." Nach der gewöhnlichen Auffassung ist Gott ein Gott der Barmherzigkeit, ein deus caritatis, wie er am Schlusse des Dramas genannt wird, der die Schwachheit des Menschen berücksichtigt und ihm seine Sünden vergiebt,

auch ohne daß er das Äußerste leistet. Das aber ist nach Brands Auffassung ein falsches Ideal, ein Gott der feigen, schwachen Seelen, die dem wahren Ideal nicht bis zum Ende nachzugehen wagen und es darum herabsetzen und fälschen. Wie das Volk sich seinen „Familiengott" denkt, so bildet ihn auch der Maler Einar ab, als silberhaarigen Greis, der, wie Brand meint, als Greis keine rechte Kraft und kein rechtes Leben mehr in sich hat und darum so mild, verzeihend, nachsichtig, liebevoll und begütigend sich ausnimmt, als deus caritatis. Die Leute machen sich eben ihren Gott zurecht, wie sie ihn sich wünschen; sie wollen ihrem Gott keine allzugroßen Opfer bringen, ihrem Ideal nicht bis ans Ende treu bleiben, und darum denken sie sich ihren Gott so mild und ihr Ideal so nichtssagend. Einem Gott der Barmherzigkeit, einem deus caritatis, der die Schwachheit des Menschen in Rücksicht zieht, ist allerdings leicht zu genügen. Brand aber will seinen Weg bis zu Ende gehen, seinem Ideal nichts abhandeln, und darum stellt er sich Gott, wie er dem Maler Einar und dessen Braut Agnes verkündet, nicht als milden, gütig gesinnten, nachgiebigen Greis, sondern als harten, strengen, unbeugsamen, zornigen und kraftvollen Mann vor, der jung und stark, jeder Zoll ein Riese, alles an sich rafft, immerdar seinen Willen durchsetzt und nicht nachgiebt, bis die Seele des Menschen ihm ganz gehört und kein anderer Gott mehr darin thront, er mag heißen, wie er wolle. „Alles oder nichts" ist der Wahlspruch Brands. Alles verlangt der eifrige, zornige Gott für sich, und nur dann, wenn ihm alles geopfert wird, freudigen und willigen Herzens, kann man zu ihm dringen, vermag man ihn zu schauen und seinen Frieden zu genießen. Wer nicht alles für Gott dahin giebt, der hat nichts gegeben, der hat nur das verloren, was er dahin gegeben hat, ohne irgend etwas dafür zu erlangen. Darum soll man, wenn man nicht alles geben will, lieber nichts geben:

„Ihr möchtet euern Geist erheben,
Und wagt nicht voll und ganz zu leben.
Braucht einen Gott, der schwankend gehe,
Und der euch durch die Finger sehe.
Weil euer ganzes Leben Fratze,
Hat euer Gott Kalott' und Glatze! —
Mein Gott ist nicht so matt gesinnt.
Der mein' ist Sturm, der deine Wind;
Unbeugsam meiner — deiner dumpf,
Allliebend meiner — deiner stumpf.
Der meine jung und stark, ein Rächer . . .
Ein Riese er, jedweder Zoll."

An diesem folgerichtig durchgeführten Ideal, an diesem Gott muß Brand und alles, was ihm zugehört, zu Grunde gehen. Dieser Gott ist gleichbedeutend mit Tod. Das erkennt auch Agnes schließlich, da sie, von Brand beeinflußt und geleitet, dem schauerlichen Gespenst ein Stück ihres Lebens nach dem andern dahin giebt:

„Agnes (starrt vor sich und spricht mit Schaudern).
Nun öffnet wie ein tiefer Schlund
Sich mir das Schriftwort, dessen Grund
Ich sonst nicht faßte.
Brand. Welches Wort?
Agnes. Wer Gott schaut, stirbt!"

Dieses Wort ist so bedeutsam, daß der Dichter es Agnes an einer späteren Stelle noch einmal aussprechen läßt: „Der stirbt, wer Jehova schaute." Leben läßt sich nach der Ansicht Ibsens nur mit dem deus caritatis, dem Gott der Barmherzigkeit, dem Gott der feigen und schwachen Seelen, die keinen Ernst mit ihrem Lebenstrieb und auch keinen Ernst mit ihrem Ideal machen, die in der Mitte stehen bleiben, hin und her schwanken, Kompromisse machen und die stumpfe, dumpfe, große Menge bilden, die Nietzsche mit dem schönen Namen „Herdenvieh" bezeichnet. Freilich ist im Sinne Ibsens ebenso wie im

Sinne seines Helden Brand dies Leben mit dem deus caritatis kein wahres Leben Zeigt es sich also, daß der starke Einzelmensch, das wahre Individuum, an dem folgerichtig durchgeführten Ideal, dem Gotte Brands, notwendig zu Grunde gehen muß, so bleibt eben für die echte und rechte Persönlichkeit im Sinne Ibsens nichts anderes übrig, als überhaupt auf alle Ideale, auf halb und ganz durchgeführte, auf den deus caritatis der stumpfen Menge, wie auf den unbeugsamen Gott Brands zu verzichten, sich als Individuum auf sich selbst zu stellen und das wahre, wirkliche Leben nur in der eigenen Persönlichkeit, nur in sich selber, in seiner eigenen Willkür, in seinem eigenen, frei entwickelten Lebensdrang zu suchen. Wenn Ibsen am Schluß dem sterbenden Brand von einer Stimme zurufen läßt: „Er (Gott) ist deus caritatis", so ist das nicht so zu verstehen, als ob dieser „durch die Finger sehende" Gott der schwachgemuten Seelen der Gott Ibsens wäre. Der Dichter will vielmehr mit diesem letzten ironischen Trumpf, wobei er sich bezeichnenderweise der in der katholischen Kirche gebräuchlichen toten lateinischen Sprache bedient, nur sagen, daß Brand sich irrte, wenn er mit seinem streng durchgeführten Ideal doch leben zu können meinte. Leben, wenn auch nicht im wahren und vollen Sinne des Wortes, läßt sich nur mit dem stumpf gemachten, herabgesetzten und verfälschten Ideal, dem barmherzigen, weichen, milden, greisenhaften, schwankend gehenden und durch die Finger sehenden Gott, dem deus caritatis der großen Menge. Wenn selbst ein so geistvoller Erklärer Ibsens wie Maximilian Harden in der „Zukunft" vom 31. März 1900 diesen deus caritatis ernst nimmt und davon spricht, daß er „dem in des Strebens schwerster Mühe Gefallenen weit des Vaterhauses Tore auftut", so zeigt dies nur, wie wenig geklärt bisher die Anschauungen auch der bedeutendsten Anhänger Ibsens über dessen eigentliche Meinungen und Absichten sind.

Die alles Leben zum Erstarren bringenden Eis- und Schnee-

wüsten des Gebirges sind für Ibsen ein Symbol des erkältenden, jedes individuelle Leben ertötenden Hauches aller Ideale. So führt Brand zuletzt seine Gemeinde, nachdem er ihr die Halbheit ihrer bisherigen Gottesauffassung gezeigt und sie für sein vollkommenes Ideal begeistert hatte, hinauf ins unfruchtbare, mit Leiden und Untergang drohende Gebirge. Als es aber der Menge ganz klar wird, was eigentlich Brand mit seinem „alles oder nichts" von ihr verlangt, als Leiden und Not einsetzen und Vernichtung droht, da läßt sie sich leicht von den Vertretern der Ordnung, des Staates und der Kirche von dem folgerichtig durchgeführten Ideal ablenken und in die gewohnte Halbheit des Lebens, zum Dienst des deus caritatis, zurückführen.

Die vollbewußten Vertreter von Sitte und Ordnung, von der hergebrachten Art, zu Gunsten der Allgemeinheit alles eigene Streben und Leben zurückzudämmen, die Vertreter des von Ibsen so gehaßten Staates und der Kirche, der Vogt und der Probst, sind mit köstlicher Ironie geschildert. Vergebens hatte der Probst die starke Persönlichkeit Brands unter das Joch des Hergebrachten und der Staatsraison zu beugen gesucht. Nur um so trotziger bäumte sich der Eigenwille Brands dagegen auf. Er, der ganz und gar nur als ein Individuum fühlte, das seinem Ideal der ganzen Welt zum Trotz bis ans Ende folgen wollte, wie konnte er auf die Forderungen der Gemeinde oder des Staates Rücksicht nehmen! Was geht den religiösen Fanatiker, den Individualisten auf religiösem Gebiet, überhaupt irgend eine weltliche Gemeinschaft an? Je deutlicher es der Probst Brand macht, daß dieser zu wenig auf „Sitt' und Brauch" Gewicht gelegt, daß es nicht darauf ankommt, „was Einer nötig braucht und hegt", daß man vielmehr auf die Gesamtheit Rücksicht zu nehmen und die Kirche dem Staate zu dienen habe, desto mehr sträubt sich das ganze Wesen Brands gegen die Unterordnung seiner freien Persönlichkeit unter die Gesetze, auf denen die

Existenz der Kirche und des Staates beruht. Deutlich erklärt der Probst:

„Verloren ist, wer einzeln glaubt
Zu dem ersehnten Ziel zu kommen.
Wen Gott vernichten will, den macht er
Zum Individuum, und dann lacht er.“

Der Einzelne, so bedeutend er auch ist, hat sich dem Ganzen anzupassen und muß daher alles das, was ihn in feindlichen Gegensatz zu andern bringt, abzutun suchen. Darum sagt der Probst zu Brand:

„Ihr könntet nach dem Größten streben;
Doch alles Ecke muß sich geben;
Vertilgt muß sein was gar zu geil! —
Glatt müßt Ihr werden wie die andern,
Und nicht besondre Wege wandern,
Erst dann wird Euch der Preis zu teil.“

Brand aber kann nicht anders als seinen besondern Weg wandern. Durch und durch individuell fühlend, denkt er sich auch Gott als ein Individuum, das keine Anpassung, keine Schonung, keine Nachsicht und Milde kennt, sondern hart und streng alles für sich verlangt, wie auch Gott in seinem Sohne seinerseits sich völlig hingegeben. Mußte doch Christus den Kelch bis auf die Neige trinken. Dieser besondere Weg aber führt Brand in den Tod; denn Gott, das religiöse Ideal, wirkt nach der Auffassung Ibsens ebenso lebenvernichtend wie alle andern Ideale. Nur der starke Mensch läßt sich nicht durch Not und Tod von der Verfolgung seiner Ideale abbringen; aber er erhält dafür auch Not und Tod zum Lohne. Die dumpfe, stumpfe Menge kann wohl ein Stück Weges mitgerissen werden, wenn ihr die Halbheit ihres bisherigen Lebens zum Bewußtsein gebracht wird, aber lange hält dies Feuer nicht vor; sobald Not und Tod einsetzen, ist es auch mit dem idealen Schwung vorbei. So setzt denn Brand allein den Weg zur Höhe fort. Was diese Höhe aber für Ibsen

bedeutet, das zeigt er deutlich genug damit, daß er ihm die wahnsinnige Gerd als Begleiterin zugesellt. Das Spiegelbild des religiösen Ideals ist der religiöse Wahnsinn. Alle Ideale sind nach Ibsen Lügen. Lügen aber stehen zur Wirklichkeit ebenso im Gegensatz, wie es die Wahnideen eines Irrsinnigen tun. Und ist der Priester, in seinen Meßgewändern in der Kirche amtierend und die Seelen der Menschen für sein religiöses Ideal einnehmend, nach Ibsen ein Vernichter des wahren, warmen, individuellen Lebens, so ist sein Spiegelbild der verderbenbringende Berg in der Eiskirche, von dessen Seiten die Lawinen niederrollen:

„Gerd: Kommt zu meiner Kirche jetzt . .
Dort steht nun der echte Pfarrer
In dem weißen Meßgewand,
Das ihm webt des Winters Hand
Aus des Gletschers Eisesfäden.
Und mein Pfarrer weiß zu reden,
Daß es weit tönt durch das Land."

Die schauerliche „Eiskirche", die Kirche des Todes, ist es, wohin Brand mit seinem religiösen Ideal gehört, wohin er auch zuletzt gelangt. Der Wahnsinn führt aus der Wirklichkeit des Lebens in den Tod, so tut es auch jedes folgerichtig durchgeführte Ideal nach der Meinung Ibsens. Auch Christus ging daran zu Grunde, und wer lebensunfähig ist, arm, schwach und krank, der mag in einer Art von Selbstmord dem christlichen Ideale Gefolgschaft leisten. Das starke und lebensfähige, das reiche, kräftige und gesunde Individuum bedarf dessen nicht. Darum läßt Ibsen die wahnsinnige Gerd von Christus sagen:

„Einer, den man auserwählt
Für die Armen, Blinden, Lahmen!"

Die wahnsinnige Gerd sieht in Brand selbst den, der einst am Kreuzesstamme hing. Der Wahnsinn grüßt ihn als Heiland und fällt ihm betend zu Füßen. Eine schauerliche Ironie.

Doch immer noch kämpft der ursprüngliche Lebenstrieb in Brand mit dem lebenverderbenden Ideal. Weib und Kind hat Brand dahingeopfert, aber nicht gern und willig. Schmerzlich brennen die Wunden, und sehnsüchtig streckt er im Geist seine Arme nach dem aus, was er seiner religiösen Auffassung entsprechend selber seine Götzen nennen muß, Weib und Kind, und darum stößt ihn sein Ideal, sein Gott, der alles für sich verlangt, auch die Sehnsucht seines Herzens, seine Sehnsucht nach Leben, Glück und Liebe, immer wieder von sich und versagt ihm den Frieden:

„Stand er nicht im Kirchenchore?
Wies zurück mich, laut und zornig?"

Erst kurz vor seinem Tode, als Gerd schon die Büchse anlegt, deren Schuß die Lawine von der Bergeswand loslöst, wird Brand so völlig eins mit seinem Ideal, daß er ihm noch heißen Dank sagt für alles, was es ihm geraubt:

„Dank, o Dank dem ew'gen Spender!
Frostweg führt zu dem Gesetz,
Doch die Sonne scheint zuletzt . . .
Ich kann vor den Vater treten,
Ich kann weinen, knieen, beten!"

Das Ideal hat völlig gesiegt, Brand hat auf das innere, wahre, individuelle Leben völlig verzichtet, und der leibliche Tod, den die herab donnernde Lawine bringt, ist gleichzeitig ein Symbol des innern, seelischen Todes.

„John Gabriel Borkman" bildet eine sehr merkwürdige Parallele zu Ibsens Epilog „Wenn wir Toten erwachen" und seinem „Brand". Auch hier wieder opfert der idealistische Träumer Borkman seiner vermeintlichen höheren Aufgabe das Weib seiner Wahl und seines Herzens. Ella Rentheim war es, die er wahrhaft liebte, die die wahre Ergänzung seines Wesens bildete, die ihm zugehörte mit all ihrem Sinnen und Trachten

und auf die auch sein ganzer Manneswille gerichtet war. Seine höhere Aufgabe aber, das todbringende Ideal, hatte es ihm angetan. Seiner idealen Aufgabe, die verborgenen Erdschätze ans Tageslicht zu fördern, um Menschenglück zu verbreiten, dieser idealen Aufgabe opferte er sein eigenes Lebensglück. Statt für sich selber zu sorgen, glaubte er für die Menschheit sorgen zu müssen. Er scheute dabei vor dem Verbrechen nicht zurück, vor der Veruntreuung ihm anvertrauter Depositengelder. Was aber allein schwer im Urteil des Individualisten Ibsen wiegt: er verkaufte seine Liebe, er verzichtete auf Ella Rentheim zu Gunsten seines Freundes, des Advokaten Hinkel, damit ihm dieser die einflußreiche Bankdirektorstelle verschaffte, vermittelst welcher er zum Besitz des „Reiches und der Macht und der Herrlichkeit" gelangen wollte. Immer wieder wählt Ibsen biblische Anklänge, die einen feinen und tiefen Sinn bei ihm haben. Am Schlusse des Vaterunsers heißt es von Gott: „Dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit." Der Gottesbegriff aber ist nach Ibsen nur eine unter den vielen Arten von lebenzerstörenden Idealen. Brand geht an dieser Art von Gespenst zu Grunde. In John Gabriels Seele aber nimmt es die Form des kaufmännischen und industriellen Ideals an. Will Brand die Menschen zur wahren Erkenntnis seines starren Gottesideales führen, so will Borkman, der Bergmannssohn, alle Schätze der Tiefe aus ihrem Schlafe erlösen, des Goldes schlummernde Geister wecken, um mit ihnen die Menschheit zu beglücken, indem er den Verkehr und die Industrie zu einer nie geahnten Blüte und einer Herrschaft über den ganzen Erdball zu bringen gedachte. Aber die realen Verhältnisse zerstörten sein Phantasiebild, brachten Niederlage, Schmach und Unfreiheit über ihn, ohne ihm doch die Augen für seine tiefe Verschuldung an dem Weib seines Herzens wie an sich selber zu öffnen. Er bleibt bis zuletzt der Idealist, der auch durch den herbsten Zwang der Wirklichkeit

nicht aus seinem idealen Traume aufzurütteln ist. Wie der von dem künstlerischen Ideal erfüllte Bildhauer Rubek, so wird auch der von dem kaufmännischen und industriellen Ideal beherrschte Borkman ein toter Mann genannt. Alle Ideale sind nach Ibsen dem wirklichen, wahren, individuellen Leben entgegengesetzt und töten nicht nur den, der selber unter ihrer Herrschaft steht, sondern auch alle die, die unter den Einfluß eines solchen Idealisten geraten und ihm zugehören. Das dichterische Bild für den lebenvernichtenden Hauch jedes Ideales ist bei Ibsen immer wieder die alles Leben zum Erstarren bringende Kälte der Eis- und Schneegefilde. Auch von Borkman sagt Ella: „Es war wohl mehr die Kälte, was ihn tötete." Frau Borkman antwortet: „Die Kälte, sagst du? Die Kälte — die hatte ihn schon längst getötet." Ella (nickt ihr zu): „Ja — und uns beide in Schatten verwandelt." Frau Borkman: „Da hast du Recht." Ella (mit schmerzlichem Lächeln): „Ein Toter und zwei Schatten, — das war die Frucht der Kälte."

Wie ganz eingenommen Borkman von seinem idealen Traume ist, zeigt sein letzter Gang mit Ella auf die schneebedeckte Anhöhe, von der aus er einen Blick auf sein vermeintliches Reich werfen kann. Er sieht im Geist, wie von den großen Dampfschiffen draußen auf dem Fjord der Rauch aufsteigt, wie sie kommen und gehen und das Leben auf dem ganzen Erdball verbrüdern, wie sie der Seele Licht und Wärme in aber- und abertausend Heimstätten schaffen. Das zu vollbringen, davon träumte ihm einst. Borkman hört, wie die Fabriken gehen, wie sie Tag und Nacht arbeiten. Wie die Räder wirbeln und die Walzen blitzen, seine Fabriken, die er alle hatte schaffen wollen! Und all diese Dinge sind nur die Vorposten rings um sein Reich, sein ideales Reich der Menschenbeglückung durch Schaffung unzähliger neuer Werte auf dem Wege kaufmännischer und industrieller Tätigkeit. Dort liegen sie, die Werte tief vergraben in der

Erde. Dort in der Ferne, wo die Bergketten eine über der andern sich türmen, dort liegt sein tiefes, unermessenes, unerschöpfliches Reich, das John Gabriel aufschließen wollte, damit ein Segensquell sich über die ganze Erde ausgieße. Die andern, die sich über dieses Reich stürzen, um es auszubeuten, sind für Borkman nur Piraten und Plünderer, denn sie wollen nur für sich in egoistischem Interesse etwas herausschlagen, während er selbstlose, ideale Interessen vertreten wollte. Da liegt es, sein schutzloses und herrenloses Reich, „preisgegeben den Überfällen und Plünderungen der Banditen.“ Und weil er nur höheren, idealen Interessen zuliebe zum Verbrecher wurde, darum hat er sich auch selber freigesprochen. Er stand unter der Herrschaft seines Ideals. Untrennbar war er damit verbunden. John Gabriel Borkman war eben durch und durch Idealist, und darum sagt er: „Die ganze Welt kennt meine Vergehungen, aber sie weiß nicht, *warum* ich mich vergangen habe, warum ich mich vergehen *mußte*. Die Menschen begreifen nicht, daß ich das *mußte*, weil ich eben *ich* war, weil ich John Gabriel Borkman war, und nicht ein anderer.“ Wie genau er sich von den andern unterscheidet, die aus *selbstsüchtigem* Interesse zu einem Mißbrauch ihrer Macht und zur Ausübung eines Verbrechens kommen, zeigen seine Worte: „Vielleicht (hätte es keiner außer mir getan). Doch nur deshalb nicht, weil sie nicht meine Fähigkeiten besaßen. Und *hätten* sie's getan, so hätten sie eben bei ihrem Tun *meine* Zwecke nicht vor Augen gehabt. Die Tat wäre dann eine andere geworden.“ Wie konnte er auch anders, als sich freisprechen, hatte er doch selber das „*Teuerste auf Erden*“, das er besaß, seiner idealen Lebensaufgabe zum Opfer gebracht. Auf die Frage Ellas: „Daß ich dir das Teuerste wäre, dachtest du?“ antwortet Borkman: „Ich habe den Eindruck.“ Das aber ist das eigentliche Verbrechen im Sinne Ibsens wie Ella Rentheims, daß Borkman auf das, was ihm persönlich das

Teuerste war, einem idealen Spuk zuliebe verzichtete. Er tötete sich selbst damit und die, die ihm das Teuerste war. Darum sagt Ella zu ihm: „Du hast das Liebesleben in mir gemordet, verstehst du, was das heißt? Die Bibel redet von einer geheimnisvollen Sünde, für die es keine Vergebung gibt. Ich habe früher nie verstehen können, was damit gemeint war. Jetzt verstehe ich es. Die große, unverzeihliche Sünde — das ist die Sünde, die man begeht, wenn man das Liebesleben mordet in einem Menschen . . . Du ließest das Weib sitzen, das du liebtest. Mich! mich! mich! Was dir das Teuerste war auf Erden, das warst du bereit zu veräußern, um des Vorteils willen. Das ist der zwiefache Mord, den du auf dem Gewissen hast! Der Mord an deiner eigenen Seele und der meinen."

Ella Rentheim spricht nur von dem „Vorteil", um dessen willen Borkman ihre Liebe verraten habe. Dieser Vorteil aber, die einflußreiche Bankdirektorstelle, war für Borkman nur ein Mittel zur Förderung seines idealen Zweckes der Menschenbeglückung. Ella sieht hier nur das Nächstliegende, den unmittelbaren Vorteil, der Borkman aus dem Verrat erwuchs. Sie sieht nicht die eigentlich treibende Gewalt, das lebenvernichtende Ideal. Nicht um dieses elenden Vorteils willen hat Borkman das Teuerste auf Erden dahingeworfen, sondern um des „Reiches und der Macht und der Herrlichkeit" des menschenbeglückenden Ideales willen. Schwer, sehr schwer hatte er zu tragen an dem Verluste Ellas, viel viel schwerer, als er es sich gedacht hatte. Die Zwillingsschwester Ellas, die er zu seinem Weibe machte, konnte ihm das Teuerste auf Erden nicht ersetzen und blieb ihm innerlich fremd. „Aber", sagt Borkman, „meine Lebensaufgaben halfen mir auch das ertragen. Alle Machtquellen dieses Landes wollte ich an mich bringen. Alles, was der Boden und die Berge und die Wälder an Reichtümern

bergen, — alles wollte ich mir unterwerfen, wollte mir selbst die Gewalt aneignen und dadurch Wohlstand schaffen für viele, viele tausend andere."

Will man diese eigentümlichen Erscheinungen eines Stirner, Nietzsche und Ibsen verstehen, so muß man dessen eingedenk sein, daß diese Menschen nur krank oder defekt sind in einem Teile ihres Trieblebens, aber nicht in ihrem Denken. Das Denken wird bei ihnen nur soweit verfälscht, als die krankhaften Gefühle bezw. die Gefühlsdefekte ihren Einfluß ausüben. Wo dieser Einfluß fehlt und der Rest von gesunden Trieben zur Geltung kommt, ist auch das Denken normal. So kommt es, daß wir neben den verrücktesten Ansichten auch wieder ganz vernünftige, zuweilen sogar sehr geistvolle Urteile finden. Das macht dann die Frage nach der wahren Beschaffenheit dieser Menschen so schwierig. Dazu kommt, daß sie sich ihre perversen Theorieen nicht etwa nur aus Originalitätssucht künstlich ausgeklügelt haben, sondern daß sie wirklich so fühlen, und daß es sie infolgedessen dazu drängt, dem, was in ihnen lebt, sie quält und peinigt, einen Ausdruck zu verleihen. Daher hat man auch bei ihnen den Eindruck des unmittelbar Erlebten, und dies wiederum fesselt und verführt dazu, ihnen Glauben zu schenken und mit ihnen anzunehmen, daß gerade ihr verkehrtes und krankhaftes Fühlen das richtige und gesunde sei. Erinnern wir uns dessen, was Schüle — man vergleiche Seite 345 ff. — über ähnliche Kranke mitteilt. Es handelt sich bei ihnen um eine eigenartige Verquickung des intellektuell gesunden mit dem moralisch kranken Seelenleben. Besonders bemerkenswert ist sein Hinweis darauf, daß sich bei diesen Kranken eine innere Entzweiung, ein Doppelleben zeigt derart, daß gesunde und kranke Vorstellungs- und Gesichtskreise nebeneinander hergehen können. Beschäftigt man sich eingehender mit jenen modernen Antisophen, so findet man in der Tat auch bei ihnen die krankhafte Ver-

anlagung oder auch den Punkt, wo eine erworbene Krankheit hinzutrat und das Krankheitsbild noch deutlicher gestaltete. Ibsen zeigte schon als Kind einen Hang zum Grauenhaften und Unheimlichen; er ist vom Vater her belastet. Stirners Mutter ist geisteskrank gewesen. Auch Nietzsche soll, wie Ola Hansson berichtet und wie mir später von anderer, sehr gut orientierter Seite bestätigt wurde, erblich belastet sein. Damit stimmt die Mitteilung überein, die mir einer, der im Nietzsche-Archiv gearbeitet hat, machte: er fand dort eine handschriftliche Bemerkung Nietzsches, in seiner Familie habe ein unwiderstehlicher Hang zum Lügen geherrscht; er selbst habe nur mit großer Mühe dagegen ankämpfen können. Ein derartig stark ausgeprägter Hang läßt auf eine krankhafte, hysterische Veranlagung schließen. In der Tat sehen wir schon früh bei Nietzsche ein excentrisches Wesen sich entwickeln. Seine ersten Schriften enthalten bereits Gedanken, in denen die spätere, ausgesprochen perverse Richtung angedeutet ist. Dazu kam aber noch bei ihm Mitte der sechziger Jahre eine den ganzen Organismus infizierende Krankheit, die das Eigentümliche hat, daß sie sich unter Umständen auf das Gehirn werfen und dauernde Schädigung des feinsten Trieb- und Gefühlslebens unter Schonung der rein logischen Verstandestätigkeit herbeiführen kann. So ist es zu erklären, daß bei Nietzsche mit der fortschreitenden Krankheit auch ein Fortschritt in der Krankhaftigkeit seiner Ideen parallel geht. Sein Haß gegen alle gesunden, selbstlosen Regungen des Menschenherzens steigerte sich in demselben Maße, in dem die krankhaften Triebe bei ihm überwucherten, bis schließlich 1889 die Katastrophe, eine völlige Verwirrtheit mit Tobsuchtsanfällen eintrat, auf die dann eine dauernde Verblödung gefolgt ist. Was bei diesen Menschen als besonders merkwürdig auffällt, ist, wie bereits gesagt, ihr Doppelleben, ihr innerer Zwiespalt, von der leisen Sehnsucht nach einem fessellosen Sich-ausleben bis zu den giftigsten Schmähungen

auf das, was sowohl von außen her als auch in der eigenen Seele als ein Widerstand gegen die schrankenlose Geltendmachung der persönlichen Willkür sich zeigt. Mit diesem inneren Zwiespalt, wenn er keine zu schroffe Form angenommen hat, verträgt es sich ganz gut, daß ein Mann wie Ibsen äußerlich ein durchaus geordnetes, ja peinlich exaktes Leben führt, wenn nur damit zugleich die Einbildung bestehen bleibt, man könne, wenn man wolle, auch auf alle Vorteile dieses geordneten Lebens verzichten und den freien, schweifenden, raubenden, sengenden und mordenden Wikinger spielen. In der „Frau vom Meere" hat Ibsen die Sehnsucht seiner eigenen Seele nach dem geschildert, was Nietzsche die „Wildnis" nennt, in der die „einsam schweifende Bestie" lebt. Man verzichtet aber doch lieber auf die Gefahren dieser „Wildnis", macht sich indessen selber weis, daß dieses Verzichtleisten auf einer freien Wahl beruhe, daß man also ebenso gut auch anders hätte handeln können. So genießt man die Vorteile eines geordneten Lebens und hat dabei doch das stolze Bewußtsein, ein gefährliches Raubtier, eine „einsam schweifende Bestie" zu sein. Zu wirklich perversen Handlungen kommt es also bei diesen nur in einem Teil ihres Trieblebens krankhaft veränderten, im übrigen aber ihre volle Überlegung behaltenden Menschen in der Regel nicht. Je stärker aber die krankhaften Triebe werden, desto schwerer wird es, ihnen Widerstand zu leisten, desto idealer erscheint dann einem solchen Kranken ein Zustand, in dem er diesen perversen Trieben ohne weiteres die Zügel schießen lassen könnte. Daher die große Begeisterung Nietzsches für die Zeit eines Cesare Borgia und für das Ideal eines Übermenschen, von dem Nietzsche selber sagt, daß er den andern Menschen als Teufel erscheinen würde. Dieser seelische Vorgang ist am besten verständlich zu machen durch den Hinweis auf einen körperlichen. Der gesunde ausgeruhte Mensch überwindet spielend die Erdschwere, jene Kraft, die jedes Atom seines

Körpers nach unten zieht, ja die Überwindung dieser Erdschwere kann ihm das größte Vergnügen bereiten, wie an der Lust zu sehen ist, mit der alle möglichen Arten der Körperbewegung in den verschiedensten Sports ausgeführt werden. Sind aber die Muskeln durch langdauernde und übermäßige Anstrengung oder durch eine Krankheit erschöpft, so kann ihre Kraft wohl unter Umständen gerade noch hinreichen, die Erdschwere zu überwinden und den Körper aufrecht zu erhalten; aber es ist von keiner Lust mehr dabei die Rede, sondern mit steigender Schwäche nur noch von einem immer mehr ansteigenden Gefühl des bittersten Unbehagens. Nur die größte Not, die Furcht vor dem sicheren Untergang kann schließlich in den äußersten Erschöpfungszuständen den Menschen davon abhalten, der Erdschwere zu folgen, dem Gefühl der Ermüdung nachzugeben und sich hinzuwerfen. So geht es auch dem noch einen kleineren oder größeren Rest von altruistischen, sympathischen Gefühlen und verständiger Überlegung besitzenden, im übrigen aber in seinem Triebleben krankhaft veränderten Menschen. Er hält sich mehr oder weniger gut moralisch aufrecht, vielleicht äußerlich ganz tadellos; aber Vergnügen macht ihm diese Anstrengung nicht, und wie der Verhungernde sich die schönsten Speisen vorstellt, und der Übermüdete nach dem Orte lechzt, wo er sich ausstrecken darf, so sehnt sich der moralisch schwachsinnige Antisoph nach der Freiheit von dem äußeren und inneren Zwang der sozialen Triebe, nach der Freiheit vom „asketischen Ideal".

Zum Schluß möchte ich noch in aller Kürze den Versuch machen zu erklären, wie es möglich war, daß diese Antisophie und Pseudo-Poesie zu so großem Ansehen gelangen konnte. In unserer Natur sind gute und böse Triebe vorhanden, ein Streben nach dem Vollkommenen und andererseits auch wieder ein Mangel an Sinn für das Bessere, Edlere. *Jeder Durchschnittsmensch ist ein Gemisch von Genialität und Borniertheit.* Wie

nun das Gute, Göttliche in uns befriedigt wird von allem Vollkommenen, Schönen und Erhabenen, so klingt auch alles Gemeine, Niedrige, Häßliche und Verkehrte in uns an und zieht uns in Mitleidenschaft. Es ist z. B. eine ganz bekannte Tatsache, daß ein großer Teil der Irrenärzte selbst irrsinnig wird nur in Folge einer Art von geistiger Ansteckung. Es ist daher kein Wunder, daß die Predigt der bornierten Selbstsucht häufig genug auf fruchtbares Erdreich trifft, daß der Same aufgeht und ein sonst ganz vernünftiges Menschenkind sich plötzlich für die Erzeugnisse des Größenwahns und des versteckten moralischen Schwachsinns begeistert.

Schließlich fallen die Erzeugnisse einer zwiespältigen, gärenden Zeit wieder der Vergessenheit anheim; die sittliche, intellektuelle und ästhetische Borniertheit aber wird niemals ganz aus dem Menschenherzen zu verdrängen sein, denn wir sind Menschen, unvollkommene, zwiespältige Menschen. Das Gemeine überwindet uns zu oft, das Bessere in uns lebt aber häufig nur als ein Wunsch, eine Sehnsucht, eine Idee, und leicht lassen wir uns irre machen, wenn man uns Idealisten und Träumer schilt. Und doch ist ein Unterschied zwischen Liebe und Egoismus vorhanden, und doch macht die Liebe reich und die Selbstsucht arm. „Wohl errichtet", um mit Schiller zu reden, „der Egoismus seinen Mittelpunkt in sich selber. Die Liebe aber pflanzt ihn außerhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen. Liebe zielt nach Einheit, Egoismus ist Einsamkeit. Liebe ist die mitherrschende Bürgerin eines blühenden Freistaates, Egoismus ein Despot in einer verwüsteten Schöpfung. Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder Einzelne die Welt. Egoismus aber ist die höchste Armut eines erschaffenen Wesens." Und wie weit Goethe davon entfernt war, mit den Antisophen das Gefühl für Wahrheit gering zu schätzen und in einer feindseligen Stellung zur Umgebung das Heil zu erblicken, lehren seine Worte

(Sprüche in Prosa): „Die Weisheit ist nur in der Wahrheit", und ferner: „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt."

XII.

Schlußbetrachtung.



Man hat das Genie in der verschiedensten Weise definiert. Meist liegt diesen Definitionen ein richtiger Gedanke zu Grunde, der sich unschwer mit unserer Beschreibung des Genies in Übereinstimmung bringen läßt. So z. B. wenn das Genie als Fleiß oder als Geduld bezeichnet wird. Im allgemeinen ist der Fleiß das hervorstechende Merkmal minder begabter Naturen: man denke an den Fleiß und die unerschöpfliche Geduld eines Chinesen im Gegensatz zu dem Widerwillen, mit dem sich ein Engländer im allgemeinen einer sich stets gleichbleibenden mühsamen Tätigkeit hingibt. Die Wahrheit ist aber, daß der tiefer stehende Mensch eine tierische, instinktive, sich gleichbleibende Emsigkeit zeigt, der geniale dagegen nur zeitweise, wenn er vom Geist getrieben, von einer Idee bewegt wird, eine allerdings sehr vehemente und eindringende Tätigkeit entfaltet, die zu anderen Zeiten wieder von einem weit getriebenen Genußleben oder von Perioden völliger Untätigkeit unterbrochen sein kann. Wo es sich um die Ausführung einer dem eigenen Geist entsprungenen Idee handelt, kann der geniale Mensch in der Tat den größten und andauerndsten Fleiß entfalten, in fremdem Dienste dagegen erscheint er oft wie gelähmt, wie willen- und energielos. Wo der Geist ihn treibt, wo er mit seinem Herzen dabei ist, wo seine Liebe zum Gegenstand, sein vertieftes Interesse wach gerufen ist, übertrifft er an Fleiß den emsigsten Kuli. Wo dieses vertiefte, ideale Interesse fehlt, verhält er sich schroff ablehnend.

Der Fleiß ist daher beim genialen Menschen nur eine Folgeerscheinung, kein eigentliches Charakteristikum in der Art, daß wir ihn uns immer nur emsig arbeitend vorstellen könnten. Gewiß, es gibt keinen geduldigeren, emsigeren, in seinen Gegenstand vertiefteren und ihn mit größerer Liebe behandelnden Menschen als ein Genie, das der Verwirklichung seiner Ideen nachtrachtet und nachjagt. Es gibt aber auch keinen ungeduldigeren, keinen, der wütender alle Fesseln zerreißt oder auch nach Umständen einen größeren Widerstand und Widerwillen gegen jede Tätigkeit entfaltet, als ein Genie, das sich einem fremden Joch beugen soll oder in Erschöpfungszuständen von seinen Ideen verlassen ist.

Man hat von dem Genie auch gesagt, es bestehe in der Eigenschaft, das *Wesentliche* überall an den Dingen zu erfassen. Auch dies ist richtig. Was es dazu befähigt, ist aber wiederum sein vertieftes Interesse, seine Liebe zum Gegenstand, zum Objekt, sein objektiv gerichteter, selbstloser Geist; denn nur diesem zeigt sich das *Wesentliche*, das dem Objekt, dem Gegenstand eigentümliche *Wesen*, die wahre Natur und Beschaffenheit des Dinges. Wer nur *Subjekt* sein will, wer die Selbstsucht in Person ist und nur subjektiv, selbstsüchtig alles anschaut, der wird allerdings vor dem Gegenstand, dem Objekt und seinem *tatsächlichen*, wesentlichen Verhalten, vor der „rohen Tatsache", dem „factum brutum", keine Achtung haben und lieber die Augen schließen und sich selbst betrügen, wenn die „rohe Tatsache" sein selbstsüchtiges Gefühl verletzt. Er ist blind mit sehenden Augen. Es gibt keinen schärferen Gegensatz, als den Ausspruch Nietzsches, daß die „rohe Tatsache" zu vergewaltigen, zu interpretieren, zu fälschen sei, und der einfachen, schlichten Anerkennung der „brutalen Wirklichkeit" durch Napoleon I. und andere wahrhaft geniale Menschen. Nietzsche nennt bezeichnender Weise die Eigenschaft des Genies, das *Wesentliche*, das *Tatsächliche*, das *objektiv*

Gegebene zu erfassen, einen „Stoizismus des Intellekts", eine „Askese" des Geistes, ein „asketisches Ideal": „jener Stoizismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt ebenso streng verbietet, wie das Ja, jenes Stehen-bleiben-wollen vor dem Tatsächlichen, dem factum brutum, jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt, auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen, und was sonst zum Wesen alles Interpretierens gehört, das drückt, ins Große gerechnet, eben so gut Asketismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit, es ist im Grunde nur ein Modus dieser Verneinung" („Zur Genealogie der Moral", Seite 168). Dieser Ausspruch des modernen Antisophen ist der beste Beweis dafür, daß Selbstsucht, Lüge und Beschränktheit verschwistert sind, ebenso wie Selbstlosigkeit, Wahrheit und Genie. In der Fabel steckt der Vogel Strauß seinen Kopf in den Sand und glaubt, daß seine Feinde ihn nicht sehen, wenn er sie nicht sieht, er übt nach Nietzsche nicht den „Stoizismus des Intellekts", er rennt keinem „asketischen Ideal" nach, er verschließt sich vielmehr als „Überstrauß" dem „Tatsächlichen", dem „factum brutum" und „interpretiert" es lieber, legt es so aus, wie es seinem „göttlichen", „schöpferischen" Fühlen gemäßer ist, er übt in seinem „Instinkt der Freiheit", seinem „Willen zur Macht" ein „Vergewaltigen, Zurechtschieben, Ausstopfen, Umfälschen" der „rohen Tatsache" aus, daß seine Verfolger ihm nachsetzen und sich ihm immer mehr nähern. Wenn er sie nur nicht sieht, dann sind sie nicht da. So kann wohl ein schwachsinniger Mensch denken, den seine Professorenpension vor der Not schützt, aber kein Genie, wie Napoleon I., der beständig die gewaltigsten Mächte zum Kampfe aufrief und, wollte er nicht tausendmal zu Grunde gehen, beständig das Wesentliche, das Tatsächliche der Dinge aufs schärfste im Auge behalten mußte. Der konnte und durfte keine Vogel-Strauß-Politik treiben, der

konnte und durfte nicht etwa nur andere, nein, sich selber belügen und betrügen; der mußte den „Stoizismus des Intellekts" haben, dem „asketischen Ideal" nachtrachten und die Dinge sehen, wie sie sind, das Wesentliche an ihnen erfassen und vor den Tatsachen sich beugen: „J'ai un maître qui n'a pas d'entrailles, c'est la nature des choses", „Ich habe einen Herrn, der kein Erbarmen kennt, das ist die Natur der Dinge", ihre tatsächliche, wesenhafte Beschaffenheit, schreibt Napoleon, wie Max Lenz in der bereits früher zitierten Stelle berichtet. Darum ist es auch so lächerlich, wenn Lombroso als Beweis für seine Theorie der innigen Verwandtschaft von Genie und Irrsinn in aller Breite das Verhalten eines schwachsinnigen Trunkenboldes, des David Lazzaretti aus Arcidosso schildert; denn aus der in „Genie und Irrsinn", „Der geniale Mensch" und „Genie und Entartung" gleichmäßig wiedergegebenen Erzählung Lombrosos geht hervor, daß der schwachsinnige Lazzaretti sich in lauter Phantasieen und Einbildungen bewegte und in glänzender Weise jener Forderung des Naumburger Antisophen entsprach, keinen „Stoizismus des Intellekts" zu üben, sondern die Tatsachen zu „interpretieren", nach eigenem „schöpferischen" Belieben auszulegen, zu „vergewaltigen", „zurechtzuschieben", „auszustopfen" und „umzufälschen". Aus der langatmigen Erzählung Lombrosos gebe ich das folgende Stück in der Übersetzung Kurellas wieder, das für sich selbst spricht und deutlich genug den ganz von vagen Phantasieen bewegten Schwachsinnigen zeigt, den diametralen Gegensatz des von dem schärfsten Sinn für die Wirklichkeit, dem gesundesten Realismus beherrschten Genies:

„Lazzaretti prophezeite nun, daß ein großes Wunder bevorstände, und ließ daraufhin mit einem Teil des gesammelten Geldes für seine Jünger Fahnen und Gewänder anfertigen, die über und über mit bizarren Tierbildern, wie er sie in seinen Halluzinationen gesehen hatte, bedeckt waren; er selbst trug ein

ähnliches aber reicher geschmücktes Gewand, und für die große Zahl der Gläubigen bestimmte er ein auf der Brust zu tragendes Plättchen, auf dem ein von zwei Buchstaben flankiertes Kreuz, das einzige Symbol der Gemeinde, eingeritzt war. Im August des Jahres 1878 versammelte er eine ganz besonders große Menschenmenge um sich, und nachdem er sie drei Tage und drei Nächte hatte fasten und beten lassen, hielt er Predigten, öffentliche für das Volk, und private, intimere für seine Getreuen, die er in verschiedene Gruppen teilte, als da sind: priesterliche Eremiten, Pönitenz tuende und Pönitenziar-Eremiten und einfache Anhänger des heiligen Bundes und der geistlichen Brüderschaft. Am 14., 15. und 16. August hielt er die sogenannte Besserungsbeichte ab, und am 17 ten wurde auf dem Turm das große Banner mit der Inschrift: ‚Die Republik und das Reich Gottes' aufgehißt. Darauf ließ sich der Prophet, zu Füßen eines zu diesem Zwecke aufgerichteten Kreuzes, von seinen versammelten Jüngern feierlich Treue und Gehorsam schwören. Bei dieser Gelegenheit suchte einer der Brüder Lazzarettis ihn zum Verzicht auf sein gefährliches Unternehmen zu bewegen, aber vergebens; der Prophet antwortete jedem, der ihm die Möglichkeit eines Konfliktes vorhielt, er würde ihnen am nächsten Tage ein großes Wunder zeigen, er wäre von Gott auf diesen Weg geführt worden, in Gestalt Christi, des Führers und Leiters, er sei deshalb unverletzlich und jede irdische Macht müsse sich ihm beugen; ein Wink mit seinem Herrscherstab genüge, um alles zu zerschmettern, das sich ihm zu widersetzen wage. Als ihn einer seiner Anhänger auf den Widerstand der Regierung aufmerksam machte, sagte er: ‚Ich werde mit meinen Händen die Kugeln auffangen, und die Waffen der Gegner für mich und meine treuen Anhänger unschädlich machen, die Gendarmerie selbst wird meine Ehrenwache bilden.' Er berauschte sich immer mehr an seinem eigenen Delier; einem Delegierten der Regierung, dem er die Vorbereitungen zu

seiner Unternehmung gezeigt, dabei aber halb und halb das Versprechen gegeben hatte, die Prozession nach Hause zu schicken, schrieb er: ‚Ich kann es nicht mehr tun, ich habe von Gott Gegenbefehl bekommen.‘ Den Ungläubigen drohte er mit göttlichen Blitzen, falls sie sich seinem Willen widersetzen würden. Am Morgen des 18. August 1878 führte Lazzaretti wirklich eine ungeheure Menschenmenge von Montelabro nach Arcidosso herab; er war mit einem purpurnen, goldgestickten Krönungsmantel bekleidet und trug auf dem Kopfe eine Art von Tiara, die von einem seltsamen Federschmucke überragt war; in der Hand hielt er den sogenannten Kommandostab; ihm folgten seine Jünger, weniger prächtig als er, aber auch aufs Abenteuerlichste herausgeputzt und mit verschiedenen Abzeichen versehen, je nach dem Range, den sie in der heiligen Liga einnahmen; die übrigen Anhänger seiner Lehre trugen als einziges Erkennungszeichen das Schild mit dem oben beschriebenen Symbol auf der Brust. Sieben seiner eifrigsten Jünger trugen je ein Banner mit der Aufschrift: ‚Die Republik ist das Reich Gottes‘ und sangen die von Lazzaretti gedichtete Hymne, deren Refrain lautete: ‚Ewig ist die Republik.‘ Was dann folgte, ist allgemein bekannt; der angebliche Wundertäter, der sich noch vor kurzem den König der Könige genannt hatte, aus dem königlichen Blute Davids entsprossen, der sich für unverletzlich hielt und alle Herrscher der Welt auf seinen Schultern trug, fiel in dem nun folgenden kurzen Kampfe mit der Gendarmerie auf Befehl und vielleicht durch die Hand ihres Kommandanten, eines Mannes, der so oft sein Gast gewesen war. Er blieb bis zu Ende in seinen Illusionen befangen und seine letzten Worte sollen gewesen sein: ‚Der Sieg ist unser‘! Übrigens war sein ganzer Zug unbewaffnet aufgebrochen und hatte auch gar keinen anderen Zweck, als den einer harmlosen Demonstration. ‚An dem Tage‘, sagt Nocito sehr richtig, ‚als der Tischler die Kiste öffnete, in der die Beweisstücke gegen

die Lazzarettisten enthalten sein sollten, und als das Bild der Madonna delle conferenze daraus hervorging mit dem als Krieger gekleideten, in Ekstase verzückten, mit dem heiligen Geiste redenden Lazzaretti neben sich, als sich, wie aus einer Arche Noah, alle diese, der wirren Phantasie Lazzarettis entsprungenen, sonderbaren Tiere hervorwälzten, Adler, Schlangen, Tauben, Flügelpferde, Stiere, Löwen und Drachen, daneben Priester- und Königsmäntel, Olivenkränze und Dornenkronen, als dieser ganze Kram zum Vorschein kam und man trotz eifrigen sorgfältigen Suchens in den Häusern und Taschen der Lazzarettisten nichts fand, als Rosenkränze und Kruzifixe, und vor allem, als man die seltsamen Schuhe seiner Anhänger zu sehen bekam und des ‚heiligen David‘ eigene abenteuerliche Fußbekleidung, die ihn an allen Bewegungen hinderte, da zweifelte niemand mehr daran, daß die Regierung einen Geisteskranken für einen Rebellen gehalten hatte.‘"

Das war ein Mann, der sich nicht vor der brutalen Tatsache, dem „factum brutum" beugte, der es vielmehr in seinem „Willen zur Macht", seinem „Instinkt der Freiheit" verstand, die Tatsachen in seiner Weise zu „interpretieren". Ein Genie aber „interpretiert" nicht, sondern gebraucht seine Augen zum Sehen und seine Ohren zum Hören und erkennt die Herrschaft des Tatsächlichen an. „Geschichte können wir nicht machen," sagt Bismarck, „sondern nur abwarten, daß sie sich vollzieht . . . Wir können das Reifen der Früchte nicht dadurch beschleunigen, daß wir eine Lampe darunterhalten, und wenn wir nach unreifen Früchten schlagen, so werden wir nur ihr Wachstum hindern und sie verderben . . . Wir können den Lauf der Zeit nicht dadurch beschleunigen, daß wir unsere Uhren vorstellen."

Man hat ferner den genialen Menschen als den bezeichnet, der schöpferisch tätig ist, der etwas Neues, Ursprüngliches, Eigenartiges schafft. Auch das ist richtig, deutet aber mehr die nach außen hin gewandte Seite des Genies an; denn es kann

durch unglückliche Umstände an jeder äußeren Betätigung seiner Kräfte für eine Zeit lang oder für immer verhindert sein und bleibt darum doch ein Genie. Das Schaffen ist ein in die äußere Wirklichkeit Setzen dessen, was zuerst im eigenen Geiste geboren wird. Die ursprüngliche geniale Anlage des Menschen aber zeigt sich schon in der Art, wie er die Eindrücke der Außenwelt in sich aufnimmt, wie er sie zu Ideen verarbeitet und zu großen Plänen für seine Rückwirkung auf die Welt umschmiedet. Das Schaffen des Künstlers, des Philosophen, des Staatsmannes und Religionsstifters ist immer in erster Linie abhängig von seiner selbstlosen Vertiefung in die Natur der Dinge, in ihre wesenhafte, wahre Beschaffenheit. Ohne Liebe zum Gegenstand, zum Objekt, ohne Objektivität, ohne Wahrheitsliebe kein Genie und keine Fähigkeit, etwas den Gesetzen der Natur Abgelauschtes, etwas Mächtiges, Dauerndes, einen ursprünglichen Seinsgehalt Zeigendes zu schaffen. Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes stammt sein im Goethe-Jahrbuch 1891 wiedergegebener Aufsatz, der mit den Worten beginnt: „Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe.“ Wir sind diesem Satz Spinozas schon früher begegnet, und ich wiederhole hier: indem das Genie etwas annähernd Vollkommenes zu schaffen sich bemüht, muß es aufs schärfste die Gesetze des Wirklichen, des wahrhaft Daseienden im Auge behalten und sich nicht in leeren, willkürlichen Phantastereien bewegen. Ein gesunder Realismus, ein selbstlos in die Tiefe, in die Wirklichkeit und Wahrheit, in das Wesenhafte der Dinge eindringender Sinn führt zum wahren Idealismus, zum Erfassen der großen, alles Daseiende beherrschenden Ideen, die alle in der einen Idee des höchsten, vollkommensten Seins gipfeln. Goethes Ausspruch in seinen „Maximen und Reflexionen“ besagt dies deutlich: „Die Idee ist ewig und einzig; daß wir auch den Plural gebrauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden

können, sind nur Manifestationen der Idee." Nichts liegt daher dem Genie ferner, als ein bewußter und gewollter Gegensatz zur Wahrheit und Wirklichkeit und eine von allen Gesetzen des Wirklichen völlig losgebundene Phantasterei, sowie eine sich in den lächerlichsten Einbildungen bewegende Selbstbespiegelung. Wie alles Dasein nur der Ausdruck eines gesetzmäßigen Verhaltens ist, so gibt es auch keinen Menschen, der bei seinem Schaffen weniger willkürlich zu Werke ginge, als ein Genie, das die vollkommenste Ausgestaltung irgend einer Seite der Menschennatur darstellt, ihr nach einer Seite wenigstens annähernd voll entwickeltes Dasein, sei es nach der künstlerischen, der philosophischen oder der praktischen und religiösen Seite. Wie in einem nach verschiedenen Seiten wundervoll entwickelten und eine annähernde Daseinsfülle zeigenden Menschen gleich Goethe der Sinn für das Wirkliche, das vertiefte Interesse, die Liebe zum Gegenstand, die Objektivität herrschte und ihn befähigte, in der Einzelerscheinung, und sei sie noch so unscheinbar, die ewige Idee zu erkennen, das tritt uns so recht anschaulich in einer Stelle seines „Reisetagebuches. Viertes Stück. Venedig 1786" entgegen: „Ich kehre noch einmal ans Meer zurück! Dort habe ich heut die Wirtschaft der Seeschnecken, Patellen, der Taschenkrebse gesehen und mich herzlich darüber gefreut. Was ist doch ein lebendiges für ein köstlich herrliches Ding. Wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr! wie seiend! Und wieviel hilft mir mein bißchen Studium und wie freue ich mich es fortzusetzen!"

Wer diese selbstlose Vertiefung in die Natur der Objekte nicht kennt, sondern sich nur in egoistischer Selbstbespiegelung gefällt, der wird nicht schaffen können, weil ihm die Handhabe fehlt, womit er die Dinge zu packen vermag. Wie kann der Blinde aus eigener Kraft den rechten Weg finden, der ihn zum Ziele führen soll? Er kann nur in die Irre gehen, denn es gibt immer unzählige falsche, aber nur einen richtigen Weg.

Der Selbstsüchtige ist zugleich dumm und vermag nichts zu schaffen, sondern nur zu zerstören. Darum sagt auch Stirner: „Wir Egoisten vermögen uns nur wohlzufühlen im Auflösen". Nietzsche aber findet dementsprechend den Urinstinkt des Menschen in seinem „Willen zur Macht", seinem „Instinkt der Freiheit", seiner Lust an der Niedertretung und grausamen Vernichtung anderer, in dem „Pathos der Distanz". Wehe dem, der diesen modernen Antisophen, den bewußten Gegnern aller Wahrheit, folgt. Nicht schaffen und aufbauen wird er, sondern sich und andere zu Grunde richten, ein beschränktes, dem Untergange geweihtes Tier, dessen Spuren verwehen, aber kein schöpferisches Genie, das der Menschheit die Richtung weist auf ein ewiges Ziel.

Druck von G. Bernstein in Berlin.

Die Zeit, herausgegeben von Prof. Dr. J. Singer: „Das Buch hat gute Partieen, wie die Abweisung Lombrosos, die Vergleichung von Schopenhauers und Spinozas Ideal. Überall ist ehrliche Wärme zu rühmen."
Außerord.-Univers.-Prof. Dr. Richard M. Meyer.

Zeitschrift für immanente Philosophie, herausgegeben von Prof. Dr. W. Schuppe: „Türcks Auffassung vom Wesen des Genies muß einen starken Wahrheitsgehalt in sich bergen, wenn von ihr aus soviel Licht auf manches schwierige Kapitel aus der Geschichte des Genies fallen konnte."
Privatdozent Dr. Otto Stock.

Die Kritik: „Dieser gedankenreiche Autor ist durch seine eigenartige Auffassung Hamlets bekannt geworden. Ebenso trefflich hat er den Schluß des Goetheschen Faust, insbesondere das Auftreten der „Sorge", aufgeklärt, und uns ist, als ob wir vorher mit Blindheit geschlagen gewesen wären. Große Unabhängigkeit des Denkens von Vorurteilen des Haufens zeigt Türck in dem Kapitel über Cäsar, Alexander, Napoleon." Karl Bleibtreu.

Das litterarische Echo: „Ein so inhaltschweres als erfolgreiches Buch wie ‚Der geniale Mensch' von H. Türck."
Ord. Hochschul-Prof. Dr. Otto Harnack.

Neue Preuß. (Kreuz-)Zeitung: „Die Betrachtung Hamlets ist ein Meisterstück. Auch wer nicht gleich alles für richtig hält, muß an dem psychologischen Scharfblick des Verfassers seine Freude haben und ohne weiteres zugeben, daß sich die Hamlet-Deutung Türcks neben denen von Goethe und Werder unbedenklich kann sehen lassen. Ganz ausgezeichnet ist ferner alles, was gegen Lombroso, gegen Stirner und Nietzsche gesagt wird."
Gymnas.-Direktor Prof. Dr. Chr. Muff.

Zeitgeist des Berliner Tageblattes: Zur 3. Auflage: „Unter dem alten Titel ‚Erweckung der Seelenfreiheit durch Christus und Buddha' finden wir ein reich vermehrtes, wertvolles Kapitel vor, das sich mit der inneren Entwickelung Jesu beschäftigt und die äußerst geistvoll durchgeführte Parallele mit Buddha harmonisch abrundet . . . Als eine wahre Perle feinsinniger und lichtvoller Darstellung möchten wir die Erklärung des Verhältnisses von Genie und ‚Sorge' im Faustkapitel bezeichnen."
Schuldirektor Dr. Richard Wulckow.

Königsberger Hartungsche Zeitung: „Türcks Sprache ist edel, schlicht und klar, von einer vornehmen Volkstümlichkeit. Kaum je wird man metaphysische, erkenntnistheoretische, psychologische, ästhetische Probleme so fesselnd, so leicht, so warm vorgetragen finden wie bei Türck. Seine Hamletforschungen sind längst bekannt, und wer sie sich mit Hingebung zu eigen gemacht hat, für den gibt es kein Hamlet-„Problem" mehr; jetzt wird uns in der neuen Auflage auch eine Lösung der verschlungensten Faust-Rätsel geboten, bei der es uns wie Schuppen von den Augen fällt."
Dr. Clemens Klein.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, herausgegeben von Prof. Dr. W. Rein: „Ich möchte Türcks Betrachtungen geradezu bezeichnen als eine Handreichung für jeden Lehrer, der so etwas wie Gesinnungsunterricht betreibt und die Aufgabe hat, die echten ewigen Autoritäten verstehen und lieben zu lehren, Liebe zu begründen in den Seelen der Jünglinge zum Guten, Wahren und Schönen."

Gymnas.-Direktor Dr. A. Rausch.

Neue Stettiner Zeitung: „Eine außerordentliche Flüssigkeit des Stils und edle Einfachheit der Sprache, die alle unnötigen Fachausdrücke vermeidet, ermöglichen dem Leser, mühelos den Ausführungen des Verfassers zu folgen, in denen das anschauliche Denken Schopenhauers mit der dialektischen Schärfe Hegels gepaart ist." Dr. Friedr. Jungklaus.

Die Bauhütte: „Dem Leser geht eine neue Welt der Ideen, des reinsten Humanismus auf. Nie zuvor ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch, das Wesen von Christus u. s. w. klarer, wahrer und beseligender aufgefaßt als von Türck. Hierzu kommt bei strengster wissenschaftlicher Darstellung die größte Einfachheit der Sprache und die meisterhaft elementare Lehrmethode." Prof. Dr. Leo Sachse.

Das neue Jahrhundert: „Die äußerst geistvolle Analyse des Hamlet und des Faust, welche in manchen dunklen Winkel dieser beiden Rätseldichtungen überraschende und wunderbar aufklärende Lichter wirft. Die Analyse des Faust, die in einer herrlichen Auslegung von Fausts Tod gipfelt und hierin wiederum eine Tat genannt werden muß."

Hans Land.

Der Protestant: „Daß wir alles tiefgehende Denken nur durch Sachlichkeit, Sachlichkeit nur durch selbstlose Liebe zum Gegenstand, an dem wir erkennend arbeiten, gewinnen, und daß es ebenso mit dem künstlerischen Genießen und Schaffen und dem praktischen Handeln steht, gerade das hat Türck in wahrhaft erquickender Weise zur Darstellung gebracht. Da liegt meines Erachtens in erster Linie der hohe sittliche Wert seines Buches. Vorzüglich ist Türck's Kritik der Nietzsche'schen Simili-Genialität."

Pfarrer Karl König.

Neue Freie Presse: „Feine Würdigung der Poesie zeigt sich in mancher treffenden Bemerkung. Die Polemik gegen Lombroso gehört zu den hervorragenden Partieen in Türcks Buch." Karl von Thaler.

Neue Badische Landes-Zeitung: „Die 12 Aufsätze enthalten soviel des Interessanten, Geistvollen und Tiefen, daß die Lektüre dieses Buches zum wirklichen Genusse wird, noch mehr, zu einer Quelle innerlicher Stärkung und Vertiefung."

Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung: „Türcks Darstellung ist ausführlich und klar, seine Schrift vielfach anregend und sehr beachtenswert." Geheimrat Dr. W. Frhr. v. Biedermann.

Protestantische Monatshefte: „Dies Buch kann jedem gebildeten Menschen, ganz besonders auch jedem Theologen, warm empfohlen werden. Es zieht eine edle Gesinnung und Empfindung durch das Buch, die wahrhaft wohltut." Pfarrer Paul Graue.

Zeitung für Litteratur, Kunst und Wissenschaft. Beilage des **Hamburgischen Correspondenten:** „Türcks Buch gehört zu den wenigen Werken der letzten Jahre, die man gelesen haben muß, wenn man über die geistigen Strömungen der Gegenwart zu selbständigem Urteil vordringen will." Außerord. Univers.-Prof. Dr. Eugen Wolff.

Die Christliche Welt: „Die Lektüre gewährt hohen geistigen Genuß und regt zum ernsten Nachdenken an über Fragen, die heutzutage von weittragendem theoretischen und praktischen Interesse sind."
Prakt. Arzt Dr. F. Köhler.

Kölnische Zeitung: „Aus diesem Buche spricht der Geist wahrer Humanität und eine Lebensphilosophie, welche die tiefen Gedanken unserer größten Philosophen im Lichte praktischer Verwendung vorführt und erläutert."

Beilage zur Allgemeinen Zeitung in München: „Der Verfasser weiß das Resultat seiner Studien stets fesselnd, meist originell und immer in sehr gefälliger, lesbarer Form auszuprägen und vorzutragen. Türck gehört zu den gewappnetsten Kämpfern gegen Nietzsche, auch gegen die Irrlehre Lombrosos." Alfr. Frhr. Mensi v. Klarbach.

„Alles, was Türck schreibt, ist dem Idealisten aus der Seele geschrieben, ein jeder Absatz bringt ihm eine Offenbarung, deren Erkenntnis ihn freudig überrascht." Hofrat Dr. Friedrich Dukmeyer.

Die Post: „Eine ehrliche Wärme und ein edler Eifer spricht aus allen Erörterungen des Buches. Türcks Gesamtauffassung des hohen Gegenstandes ist eine erfrischend gesunde, ungeklügelte und seine Darstellung feinsinnig."

Die Kunsthalle: „Türcks Buch gehört zu denen, die mit wahrer Liebe geschrieben, jedem Belehrung und nachhaltigen Genuß bringen."
Privatdozent Prof. Dr. G. Galland.

Litterarische Rundschau des **Berliner Tageblattes:** „Türck hat das unbestreitbare Verdienst, in zwei wichtigen litterarischen Fragen sich mit einer eigenen Meinung durchgesetzt zu haben. Es ist das Türcks Auffassung des Hamlet-Charakters und seine Auslegung der Erblindung Fausts durch die Sorge. Die einfache Sprache, die alle unnötigen Fachausdrücke vermeidet, macht das Buch, trotzdem es die höchsten und schwersten menschlichen Probleme behandelt, zu einer für jeden Laien faßbaren und genußreichen Lektüre." Dr. H. Donalies.

Vossische Zeitung: „Der hohe und freie Standpunkt, den der Verfasser sich gewählt hat, ermöglicht manchen überraschenden Ausblick auf die

Laufbahn aller dieser hervorragenden Gestalten, manchen tiefen Einblick in ihr Seelenleben, ja selbst auf die Wirksamkeit Christi fällt hin und wieder ein neues Licht, z. B. auf sein Verhalten gegenüber Johannes dem Täufer. Das Buch Türcks wird dadurch lehrreich und wertvoll, daß er philosophische Erwägung, historische Betrachtung und ästhetische Kritik in geistreicher Weise zu verbinden weiß; man kommt nicht oft in die Lage, ihm zu widersprechen."

Schleswiger Nachrichten: „Man kann nur wünschen, daß das Türcksche Buch, das in Goethischer Weltanschauung wurzelt und die Spiegelungen des Menschheitsproblems im ‚Faust', ‚Hamlet', ‚Manfred' in glänzender Darstellung aufweist und energisch die Antipoden Goethischen Geistes (Stirner, Nietzsche, Ibsen, Lombroso) abwehrt, fortfahren möge, in die weiten Schichten unseres Volkes einzudringen."

Gymnas.-Direktor Prof. Dr. Alfr. Biese.

Jahresberichte für neuere deutsche Litteraturgeschichte: „Man wird den ganzen Charakter der allgemeinen Vorlesungen in Türcks Buch als Streitschrift für den Idealismus und gegen jeden Egoismus bezeichnen müssen; das verleiht dem Vortrag die innere Wärme, denn Türck ist mit ganzer Seele bei der Sache und scheint das, was er vorbringt, als inneres Erlebnis durchgemacht zu haben. Türck selbst sieht in dem Buche nur Skizzen, die weiterer Ausführung bedürfen, er wollte nur die Umrisse andeuten, erweist sich aber vertraut mit dem Wesentlichen. Man beachte z. B. wie er den Begriff des Spiels, der Freiheit, für das Ganze wie für das Besondere nutzbringend verwertet. Gerade in dieser einheitlichen Verknüpfung des Ganzen liegt der Reiz und das Fördernde des Buches."

Ord. Univers.-Prof. Dr. Richard Maria Werner.

Sozialistische Monatshefte: „Das Werk Türcks verdient Aufmerksamkeit und eingehende Würdigung; man kann es eine der interessantesten Erscheinungen der neueren sozialphilosophischen Litteratur nennen."

B. M.

Theologische Literaturzeitung, herausg. von Prof. Dr. Ad. Harnack und Prof. Dr. E. Schürer: „Zum Besten, was das Buch enthält, rechne ich die Studie über Hamlet. . . . Sehr interessant ist es, daß der Verfasser zu dieser sehr ansprechenden und einleuchtenden Lösung des Problems durch Matth. 12, 46 ff. gekommen zu sein erklärt."

Pfarrer F. Hans.

Neue deutsche Rundschau: „In einer Sprache von edler Popularität hat der Verfasser den von ihm schon wiederholt aufgestellten Typus des Genies mit festen Linien zu umreißen versucht und ist ihm in den großen Gestalten der Wirklichkeit wie der Dichtung nachgegangen. Jesus

Christus, Hamlet, Faust weisen ihm vor allem die Züge auf, an denen er den gottähnlichen Genius erkennt, und die Durchführung seiner Theorie gibt ihm Gelegenheit zum verständnisvollen Eindringen in die Tiefen religiöser Weltanschauung nicht minder wie in die Probleme dichterischer Charaktergestaltung." Dr. Clemens Klein.

National-Zeitung: „,Die Freiheit vom eigenen Ich, das Stehen über der eigenen Person ist es, was allen Äußerungen des Genius ein ganz bestimmtes Gepräge verleiht'. Das wird in breiter Ausführung, in verständlicher, oft geistreicher, zuweilen poetisch getragener Darstellung im Einzelnen auseinandergesetzt." Prof. Dr. Karl Frenzel.

Internationale Litteraturberichte: „Türck in seinen beiden vortrefflichen Schriften (,Der geniale Mensch' und ,Fr. Nietzsche und seine philosophischen Irrwege')." Prof. Dr. Ludwig Büchner.

„Daß das treffliche Buch in seiner neuen Gestalt (der dritten Auflage) zu seinen alten Freunden viele neue hinzugewinnen wird, ist zweifellos." Otto Werner.

Barmer Zeitung: „Einer der interessantesten Denkerköpfe der jüngeren Generation, Hermann Türck, hat sich das Problem des Genies bisher zur Hauptaufgabe seines wissenschaftlichen Studiums gemacht. Aus allerlei Vorträgen ist sein höchst geistvolles, fesselndes Buch entstanden. Die Abhandlungen über „Hamlet", über Goethes „Faust", über Byrons „Manfred", vor allem auch über Buddha und Jesus wirken nicht nur auf unser geistiges Interesse, sondern auch auf unser Gemüt durch die feine, in warmen, idealen Farben gehaltene Zeichnung ihres Gegenstandes. Man wird sie nur mit hoher innerer Erhebung lesen." Dr. Hellmuth Mielke.

Magazin für Litteratur: „Die überzeugenden Deutungen, die Türck bisher unverstandenen Dichterwerken gegeben hat, die nunmehr scheinbar selbstverständlichen Lösungen schwieriger Charakterprobleme erscheinen als das weniger Wesentliche in seinem Buch, das vielmehr in der bei aller Schlichtheit schließlich doch imponierenden Weltauffassung liegt, die dem ethischen Empfinden und realistischen Denken der modernen Seele gleichermaßen gerecht wird." Prakt. Arzt Dr. Carl Werner.

Ethische Kultur: „Das Buch hat in verhältnismäßig kurzer Zeit bereits die fünfte Auflage erlebt und diesen bedeutenden Erfolg redlich verdient. Es hat die Weiterbildung der Lehre vom Wesen des Genies wie wenig andere der jüngsten Zeit nachdrücklich gefördert, und zwar in einer sorgfältig abgerundeten, wohltuend klaren und durchsichtigen, geschmackvollen Darstellung, welche die Schrift jedem Gebildeten zugänglich macht und ihm nicht nur wirkliche Belehrung, sondern auch Genuß gewährt." Dr. M. Kronenberg.

Hamburger Fremdenblatt: „Unter den vielen Hamlet-Kommentaren ist Türcks Buch sicherlich einer der geistvollsten. Es wäre zu wünschen, daß das Buch in weite Kreise eindringt." Philipp Berges.

Neue Preußische (Kreuz-) Zeitung: „Epochemachend für die Hamletforschung ist Hermann Türcks Hamletstudie, die geniale Intuition mit spürendem Scharfsinn und ernstem Forscherfleiß vereinigt .... Die Lektüre des Buches ist darum ein so hoher Genuß, weil Türck mit spielender Leichtigkeit die ungeheuren Massen dieser schwierigsten Tragödie bewegt, gruppiert und ordnet .... Diese Angabe der Grundgedanken von Türcks Schrift gibt kein Bild von dem Reichtum der Gedanken, von der Fülle der schlagendsten Beweise, von dem tiefblickenden und bohrenden Scharfsinn des Verfassers. Wer heute über Hamlet sich unterrichten will, wird sich mit Türck auseinandersetzen müssen."

Richert.

Die Wage, herausgegeben von Eduard Goldbeck und Rudolf Strauß in Wien: (aus einem Bericht über eine Unterhaltung mit Dr. Hermann Türck) „Ich entsinne mich einer scharfsinnigen Monographie dieses Verfassers über das psychologische Problem in der Hamlettragödie."

Ord. Univers.-Prof. Dr. Georg Brandes.

Beilage zur Allgemeinen Zeitung in München: „Das Verdienst, dies" — daß Hamlets geniale Natur vor allem zu berücksichtigen ist — „mit Entschiedenheit zuerst ausgesprochen zu haben, gebührt Hermann Türck."

Dr. Gottfried Kentenich.

Der Tag: „Mit Recht betont Türck, daß es nicht die Nachricht von der Ermordung des Vaters ist, die Hamlet in Melancholie und Weltschmerz versetzt; daß von der Rache für den Vater noch kein Wort gefallen ist, als Hamlet sich schon in einer geistigen Krisis fühlt .... Diese interessante und geistvolle Hamlet-Deutung Türcks . . ."

Philipp Stein.

Berliner Morgenpost: „Türcks Arbeit ist eine der verständigsten und klügsten, die über den Hamlet geschrieben wurden, und jeder Darsteller wird sie mit Nutzen lesen." Norbert Falk.

Deutsche Tageszeitung: „Daß Türcks zum mindesten geistreiche und in vielen Einzelheiten verblüffend originell begründete Auffassung einen großen Anspruch darauf hat, auf der Bühne der Gegenwart zu Worte zu kommen, wird niemand ernstlich bestreiten."

Dr. Erich Bachmann.

Das neue Jahrhundert: „Gregoris Faust (im Berliner Schiller=Theater) ist imposant, der tief denkende Darsteller hat diese Partie mit liebevoller Versenkung in ihrem ganzen Gehalt sich so zu eigen gemacht, daß er große und mächtige Wirkungen damit auslöst. Er bringt den greisen Helden unserem Verständnis nah, und die Alliance, die er zu solchem Gelingen mit Hermann Türck schloß, erwies sich schöpferisch. Türck gibt eine Analyse des Faustcharakters in seinem Werke „Der geniale Mensch", über das ich den Lesern dieser Blätter vor etwa Jahresfrist eingehend berichtete. Die weiteren Studien, die Türck der Analyse des Faustproblems zuwandte, gaben Gregori das fruchtbarste Material zum Aufbau seiner Darstellung." Hans Land.

Zeitschrift für Bücherfreunde: „Ferdinand Gregori war im Berliner Schiller=Theater der erste, der das Versinken des Genius in sorgende Alltäglichkeit und in den ganzen Jammer des Erdgebundenen nach Türcks Anschauung zur Geltung brachte. Es läßt sich garnicht leugnen, daß seine Darstellung von packender Gewalt war und starke Wirkungen ausübte. So besticht auch Türcks Erklärung. Doch sie blendet nicht nur, sie klingt auch verständnisvoll." E. S.

Die Post: „Türcks Buch ist anziehend von Anfang bis zu Ende: überzeugender als er hat noch keiner das Faustproblem zu lösen verstanden."

Berliner Börsen-Courier: „Am menschlichsten, rührend und bewegend, war Gregori (bei der Faustaufführung im Berliner Schiller=Theater) namentlich in der Darstellung des greisen, vereinsamten, von seinen Geistern verlassenen, erblindeten Faust. Hier war auf seine Auffassung anscheinend die geistvolle und feinmotivierte Fausterklärung von Einfluß, durch die Dr. Hermann Türck neuerdings viel Interesse erregt." Isidor Landau.

Ethische Kultur: „Türcks Faust=Erklärung eröffnet uns einen tiefen Einblick in die Menschennatur und einen fruchtverheißenden Ausblick auf die künftige eindringendere Erforschung des geistigen und moralischen Lebens der Menschheit. Hermann Türcks scharfsinniger Erklärungsversuch zeigt uns das geniale Schaffen Goethes in einem neuen Lichte." Gymnas.=Oberlehrer Dr. Otto Gramzow.

Berichte des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt am Main: „Im übrigen verschließe ich mich keineswegs der reichen Belehrung in Türcks Untersuchungen. Wie er die beiden Begleiterinnen des Elefanten im Maskenzuge, die beiden größten Menschenfeinde Furcht und Hoffnung, Vers 5441/2 mit Fausts Worten über die Sorge Vers 664 f. verbindet und hierin Goethes eigene, geniale Lebensauffassung in bezug auf Sorge, Furcht und Hoffnung nachweist, das halte ich für einen bleibenden Gewinn der Faustforschung." Ord.=Univers. Prof. Dr. Max Koch.






University of
Connecticut
Libraries

